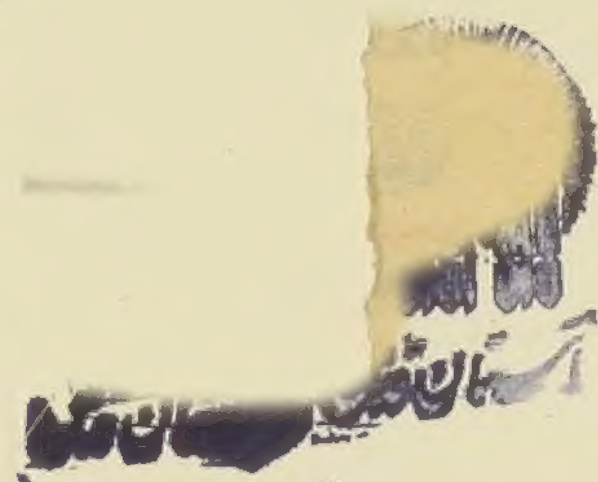


کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب: شرح اشارات

مصنف / مؤلف: خواجه نصیر طوسی

خطی / چاپی: نسخ ۲۱ سطری

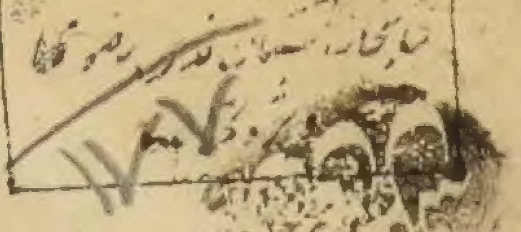
سال طبع یا تحریر: ۱۰۹۶ — عدد اوراق: ۱۷۷

جزء کتب: حکمت خطی — شماره: ۲۳

شماره عمومی: — شماره قبض:

واقف: نادرشاه — تاریخ وقف: ۱۱۴۵

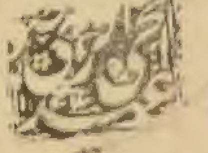
طول: ۲۵ — عرض: ۱۶ سانتیمتر — قفسه:

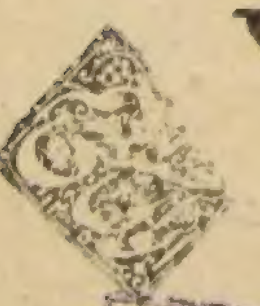


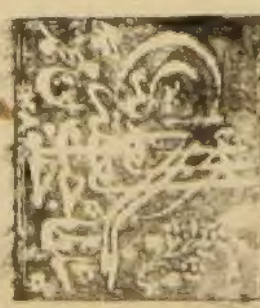


الانفصال ليس مما لا ينفصل بل يجب ان يكون قابلا للانفصال لما مر في الفصل الاول واسباب وقوع المفاصل لا تخرج عن الثلثة المذكورة في الكتاب لان الانفصال اما ان يكون مؤديا الى الافتراق او لا يكون والثاني يكون اما في الخارج او في الوهم ومثال الاول ما بالفك والقطع ومثال الثاني ما باختلاف عرضين قارين ومثال الثالث ما بالوهم **قوله** تذنيب الجسم اذا لم يكن [illegible] لا يقبل القسمة وجب ان يكون احد وجوه القسمة لا سيما الوهمية لا تقف على غير النهاية وهذا باب لاهل التحصيل فيه المناب للمستبصرين شده القدر الذي نورده **اقول** لما ابطل احتمالين من الاربعة المذكورة بقي الحق احد الاخرين فاشار منها الى بطلان احدهما بقوله وجب ان يكون احد وجوه القسمة لا سيما الوهمية لا تقف الى غير النهاية وتعين الرابع الذي هو مذهب الجمهور من الحكماء ووجوه القسمة هي الثلثة المذكورة وانما قال لا سيما الوهمية لان البرهان المذكور في الفصل الاول لا يفيد الا القسمة الوهمية وسمى الفصل تذنيبا لان هذا الحكم فرع على ما تقدم **قوله** وهذا باب لاهل التحصيل فيه المناب اي مسئلة الجزء الذي لا يتجزى وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فان اهل العلم قد اطنبوا الكلام فيها والمستبصرين شده القدر الذي نورده اي في هذا الكتاب وفي بعض النسخ القدر الذي اوردناه **تنبيه** انك ستعلم انه مما علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية ان الحركة عليها وزمان تلك الحركة كذلك وانه لا يتألف ايضا مما لا ينقسم حركة ولا زمان **اقول** قد حصل من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة الى غير النهاية ولزم من ذلك كون الكمية القائمة بالجسم الطبيعي التي هي الجسم التعليمي الذي يدل على مغايرته للطبيعي تبدله في الجسم الواحد بحسب تبدل اشكاله ايضا كذلك ولزم من ذلك كون السطوح ايضا كذلك وجميع ذلك اعني الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط تسمى مقادير والشيخ نبه على جميع ذلك تعريضا بقوله من حال احتمال المقادير اذ لم يقل من حال احتمال الاجسام ولم يذكره تصريحا لانه لم يبين وجودها بعد ثم ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات القارة وذلك لانطباقهما في العقل فان الحركة في مسافة تنقسم بانقسامها وكل زمان الحركة ينقسم بانقسامها فاذن لا حركة مؤلفة

التي بها نهاية الاجسام والخطوط التي







بها نازل في منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم اراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بحفظ
هذا القسم من كتابه كل التحفظ وامر بالضن كل الضن وانا اسأل الله الاصابة في البيان والعصمة عن
الخطاء والطغيان واشترط على نفسي ان لا اتعرض لذكر ما اعتمده فيما اجده مخالفا لما اعتقده
فان التقرير غير الرد والتفسير غير النقد ولله المستعان وعليه التكلان قوله النمط الاول في تجوهر
الاجسام اقول قال الفاضل الشارح النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط وانما وسم ابواب
المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق علم يتوصل منه الى ساير العلوم وكانت
انهاجا وهذه مقصودة بذاتها وكانت انماطا قال والجوهر يطلق على الموجود لا في الموضوع وعلى
حقيقة الشيء وذاته والتجوهر بالمعنى الاول صيرورة الشيء جوهرا وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته
فالمراد بتجوهر الاجسام ليس هو الاول لانها ليست مما لا يكون جواهر فيصير جواهر بل هو الثاني
المطلوب تحقق حقيقتها اهي مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى ام من المادة والصورة واعلم ان هذا النمط
يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان المعلم الاول ابتدأ في تعليمه بالطبيعيات
التي هي اقدم الاشياء بالقياس الينا وختم بالفلسفيات التي هي اقدمها في الوجود وبالقياس الى
نفس الامر متدرجا في التعليم من مبادي المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى المعقولات وكان
موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعي المتألف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة
التي تبتني عليه العلم مصادرات فيه ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هي ايضا في الفلسفة الباحثة
عنها مبتنية على مسايل اخرى طبيعية كنفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد والشيخ يبتدئ
بالطبيعيات ايضا ولكن يشترط ان يرفع منها هذه الحوالات من احد العلمين الى الاخر المقتضية لتحير
المتعلم فلزمه ان يقصد الابحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة واحوالهما ولا ولما
لزمه ان يبين ما يبتني تلك الابحاث عليه من المسائل الطبيعية قبلها فوجب عليه ان يصدر الكلام
في الجزء الذي لا يتجزى لانه آخر ما يحل اليه مقاصده التي لا يبتنى على مسئلة يقتضي حوالة اخرى و
صار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين وقبل الخوض في المقصود

من اجزاء لا يتجزى ولا زمان ويتبين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان الى ماض ومستقبل وحال لا
لان الحال حد مشترك هو نهاية الماضي وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون اجزاء
لها والا لكان التنصيف تثليثا بل هي موجودات مغايرة لما هي حدوده بالنوع فاذن قد ظهر فساد
الحجة المذكورة على اثبات الجزء **اشارة** قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا **اقول** المقصود من
هذا الفصل اثبات الهيولى للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة
التي تتناول الجسم والسطح والخط والثخن اسم لحشو ما بين السطوح وللامر الذي يقابل رقته
العوام فالثخين يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل الجسم التعليمي وعلى ما يقابل
الرقيق من الاجسام والمراد ههنا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما صفة لشيء
بالقياس الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء تشترك في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق
على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمي وقد يقال الجسم التعليمي عندما يطلق المتصل
على الصورة الجسمية اتصال ايضا وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال وامتداد بالمجاز ويقال للجسم بحسب
ذلك متصل وثانيهما صفة لشيء بقياسه الى غيره وهو ايضا بمعنيين احدهما كون المقدار متحدا نهاية
بمقدار آخر ويقال لذلك المقدار انه متصل بالثاني بهذا المعنى الثاني كون الجسم بحيث يتحرك
بحركته جسم آخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى والاسم كان بحسب اللغة للذي
بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح الى الاول ولما تقرر هذا فنقول المقدار في قول الشيخ مقدارا
ثخينا متصلا ينبغي ان يحمل على اللغوي لئلا يتكرر المتصل والثخين على ما هو فصل الجسم التعليمي
والمتصل على ما هو فصل الكم المتصل وح يكون المجموع هو الجسم التعليمي لانه كمية متصلة ثخينة
وانما قدم الثخين لانه اعرف فان القائلين بالجزء يعترفون بثخانة الجسم ولا يعترفون باتصاله
وتقديم الاعرف في الاقوال الشارحة اولى والمقدار الثخين المتصل اعني الجسم التعليمي هو غير الجسم
الطبيعي كما مر وذلك لانه يتبدل في الجسم الواحد بتبدل اشكاله كالشمعة التي تجعل تارة كرة وتارة
مكعبا مثلا فهو امر عارض للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمي

قد علمت ان للجسم الطبيعي شيئا هو الجسم التعليمي وانما قال

غير

نقول الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي المعلوم وجوده بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض
فيه الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وعلى التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الابعاد
الثلثة والمراد ههنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد زيف الفاضل الشارح حده المذكور اما
اولا فبان الجوهر ليس جنسا لما تحته واحال بيانه على ساير كتبه واما ثانيا فلان قابلية الابعاد
الثلثة ليست فصلا لانها لو كانت وجودية لكانت عرضا اذ هي نسبة ما ويلزم من كونها
عرضا احتياج محلها الى قابلية اخرى لها ايضا يلزم ان يكون الجسم متقوما بعرض والجواب عن الاول
انه انما ابطل كون الجوهر جنسا في كتبه بان اخذ مكان الجوهر الموجود لا في موضوع وابطل
كونه جنسا وهو لازم من لوازم الجوهر ولا شك في ان لازم الجنس لا يكون جنسا وعن الثاني
انه ابطل كون قابلية الابعاد فصلا وهي ليست بفصل لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو
القابل للابعاد المحمول على الجسم وهو شيء ما من شانه قبول الابعاد فظهر انه في هذا التزييف
ثم افاد ان الجسم يكون اما مؤلفا من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير واما مفردا
ولا شك في انه قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل
او لا يكون وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهية او غير متناهية قال فههنا احتمالات
اربعة اولها كون الجسم متالفا من اجزاء لا يتجزى متناهية وهو ما ذهب اليه قوم من القدماء
واكثر المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه متالفا من اجزاء لا يتجزى غير متناهية وهو ما التزمه
بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير متالف من الاجزاء بالفعل لكنه قابل
لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني في كتاب له سماه بالمناهج والبينات هكذا
قال الشارح في كتابه الموسوم بالجوهر الفرد ورابعها كونه غير متالف من اجزاء بالفعل لكنه قابل
لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ ان يثبته واما الجسم المؤلف
فيجيء القول فيه اثناء لكتاب قوله وهم واشارة قال الفاضل الشارح ان الشيخ يريد بالوهم
في هذا الكتاب المذهب الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم اياه

والسؤال الباطل

فتسمية الراي الباطل بالوهم تسمية المسبب باسم السبب مجازا وقد مر انه يسمى الفصل المشتمل على حكم يحتاج
في اثباته الى برهان بالاشارة والفصل المشتمل على حكم يكفي في اثباته تجريد الموضوع والمحمول عن اللواحق او
النظر فيما سبق من البراهين بالتنبيه ولما اراد في هذا الفصل ابطال الراي الاول من الاربعة المذكورة فعبر
بالوهم وعن ابطاله بالاشارة قوله من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل اقول قوله كل جسم ذو مفاصل
والجسم هو الطبيعي المذكور والمفاصل هي المواضع التي ينفصل ويتصل الجسم عندها وهي مواضع باعيانها
متبني الجزء لا يمكن ان ينفصل الجسم عند غيرها فشبهها بمفاصل الحيوان وسماها باسمها قوله تضم عند
اجزاء غير اجسام بتاليف منها الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما
وفرضا وان لو وقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس اقول ذكر للاجزاء احكاما اربعة اولها انها
ليست باجسام والثاني ان الاجسام يتالف منها والثالث انها لا تقبل الانقسام اصلا والرابع ان الواقع
منها في وسط الترتيب يحجب طرفيه عن التماس وهذه احكام مسلمة بين اصحاب هذا الراي ورد الاول
تقرير المذهب والباقية تمهيدا لما يناقضهم به على ما ينبغي ان يفعله ناقض الاوضاع وفي الحكم الثالث اشارة
الى وجوه الانقسامات الممكنة وهي ثلثة وذلك لان الاجسام اما ان يقبل الانفكاك والتشكل بعسر كالاشياء
الصلبة او بسهولة كالاشياء اللينة واما ان لا يقبل كالفلك عند الحكماء وقد ينقسم الاول بالكسر والثاني بالقطع
والثالث بالوهم والفرض والغاية في ايراد الفرض ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما بفسه
لصغره او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير
والكبير والمتناهي وغير المتناهي والعبارة عنها في النسخ مختلفة ففي بعضها هكذا لا كسرا ولا قطعا ولا وهما
وفرضا وفي بعضها بحذف لفظ لا عن القطع وفي بعضها باثباتها ايضا في الفرض والاول اصح لانه لم يفرق بين القسمة
الوهمية والفرضية في موضع من الكتاب قوله ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان كذلك لقي كل واحد من كليهما
الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر وانه ليس كل واحد من الطرفين يلقاه باسره اقول هذا ابتداء شروع
في النقض وانما اخذه من الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين عن التماس لا يخلو اما ان لا يلاقي
الطرفين او يلاقيهما وان لاقاهما فاما بالاسر او لا بالاسر فهذه اقسام ثلثة والاول ينافي كونه حاجبا لهما

يناقض الحكم الثاني وهو تألف الاجسام من هذه الاجزاء لان التاليف لا يتصور الا بعد ملاقاة الاجزاء والثاني
ايضا في كونه حاجبا لهما عن التماس وايضا يقتضي تداخل الاجزاء وهو محال في نفسه ومناقض للحكم الثاني ومع
ذلك مستلزم للمطلوب كما سياتي والثالث يقتضي التجزية والشيخ لم يذكر القسم الاول والثاني اولا وهما ان لا
يلاقي الطرفين او يداخلهما لان الخصم لم يذهب اليهما فبادر الى ذكر القسم الثالث الذي يفيد النقض بقوله
كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر فقد تمت بذلك حجته على الخصم ثم رجع بعد ذلك الى
القسم الثالث بابطال نقيضه المشتمل على القسمين المتركين اعني الاول والثاني وكان نقيضه قولنا ليس
كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئا غير ما يلقاه الاخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقاة
بالاسر ثم ترك الاول لان حاله اظهر وصرح بدفع الثاني بقوله انه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بما
وانما خصه بالذكر لانه مذهب لبعضهم كما سياتي ذكره ولانه مع احالته مستلزم للمطلوب وانما رجع الى
اثبات القسم الثالث مع ان المناقضة قد تمت لانه لا يريد الاقتصار على نقض مذهب الخصم بل يقصد ابطال
هذا الراي في نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليها ذاهب **قوله**
وانه بحيث لو جوز فيه مداخلة للوسط حتى يكون مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه واحدا لم يكن
له بد من ان ينفذ فيه **اقول** يريد بيان حال القسم الثاني وهو القول بالمداخلة فقسره اولا باتحاد المكا
او الحيزين واعلم ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من معناه
اللغوي فهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والاعتماد عندهم هو ما يسميه الحكيم ميلا واما الحيز
عندهم الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما عند الشيخ و
الجمهور من الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي فلما لم
يكن المنازع فيه مفيدا بهما وكان المفهوم من المكان والحيز المذكور معلوما غير محتاج الى البيان اشار
بقوله مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه لئلا يناقش في العبارة والمعنى ان الطرف لو جوز ان يداخل
الوسط فلا بد ان ينفذ في الوسط **قوله** فيلقى غير ما لقيه والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم
للمداخلة **اقول** اي فيلقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي

لقيه

لقيه حال المماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخلة والمراد بيان مغايرة الملاقي في
الحالين من الجانبين فانه يقتضي قسمة الوسط بقسمين ويمكن ان يفهم من قوله فيلقى غير ما لقيه انه يلقى
حال النفوذ في الوسط قبل تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه
حال النفوذ غير ما يلقيه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضي قسمة الوسط
بثلثة اقسام والفاضل الشارح فسره على هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعي لا برهاني
واقول هذا التفسير يقتضي ان يكون للنفوذ الذي هو حركة ما اول وهو حال المماسة ووسط وهو الحال
الذي بعد المماسة وقبل تمام المداخلة وآخر وهو حال تمام المداخلة وهذا انما يصح على راي نفاة الجزء
وهو ان يكون الحركة متصلة في ذاتها قابلة للانقسامات واثباته مبني على نفي الجزء ولا يصح على راي مثبتيه
فان المتحرك لا يمكن ان يلاقي بالحركة الواحدة عندهم شيئا منقسما فلا يكون للنفوذ في الجزء الواحد
وسط مسبوق بحالة وملحوق بحالة اخرى فاذن هذا الكلام على التفسير الثاني لا يكون اقناعيا بل
يكون مشتملا على مصادرة على المطلوب **قوله** واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون ملاقي الوسط ملاقيا
للطرف الاخر ملاقاة الوسط له وان لا يتميز في الوضع اذ لا فراغ عن لقائه فلا يكون ترتيب وسط
وطرف ولا ازدياد حجم فان كان شيء من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقاة بالاسر
بل بقي فراغ وانقسم ما يلاقي **اقول** اي المداخلة التامة يقتضي ان يكون الطرف الملاقي للوسط بعينه
ملاقيا للطرف الاخر المداخل اياه فانهما متلاقيان بالاسر ثم يرتفع الامتياز في الوضع بين المتداخلين
والوضع ههنا هو كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة الحسية الى احدهما
يكون بعينها اشارة الى الاخرى اذ لا فراغ عن لقائه وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب ووسط وطرف
اي هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء ولا ازدياد حجم اي يناقض الحكم الثاني ايضا فان كان
شيء من ذلك اي ان كان واحد الحكمين المذكورين صحيحا لم يكن الملاقاة بالاسر ثم يناقض الحكم الثالث
فينقسم الجزء والحاصل ان تجويز المداخلة يناقض الاحكام الثلثة المذكورة جميعا وتلخيص هذا الكلام
ان القول بالاجزاء يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع ملاقاتها او ملاقاتها بالكل او بالبعض

وذلك يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع تالف الاجسام منها او عدم امتيازها في الوضع او تجزيتها وهذه محال فالقول بها محال فهذا تقرير هذه الحجة والفاضل الشارح اورد من حجج مثبتي الاجزاء معارضة لها وهي ان الحركة موجودة غير قارة وينقسم الى ما مضى والى ما يستقبل وهما غير موجودين والى ما في الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو ان انقسم لم يكن جميعه موجودا لكونه غير قار فاذن لا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع المتحرك من المسافة والا لانقسم ما في الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى و
ينحل هذا الشك عند تحقيق اتصال المقادير على ما سياتي ان شاء الله تعالى وهم واتباعهم ومن الناس من كان يقول بهذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية اقول يريد ابطال احتمال الثاني المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة المذكورة وهؤلاء لما وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على ردها اذعنوا بها وحكموا بان الجسم ينقسم انقسامات لا يتناهى لكنهم لم يفرقوا بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه مطلقا فظنوا ان كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا يتناهى فهو حاصل فيه بالفعل فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى من الاجزاء صريحا وهذا الحكم ينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما لا يكون حاصلا في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن ان يحصل فيه ثم انهم معترفون بوجود كثرة في الجسم وان الكثرة انما تتالف من الاحاد وان الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن قد حصل من اقوالهم مقدمتان هما ان الجسم مشتمل على اشياء غير منقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسما فانه لا يقبل القسمة وهذا هو القول بالجزء الذي لا يتجزى وقد لزمهم وان لم يصرحوا به الا ان القائلين به يقولون باجزاء متناهية وهؤلاء يذهبون الى ما لا يتناهى فهؤلاء كادوا ان يقولوا بهذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية قيل وقد تناظر الفريقان فلما الزم اصحاب المذهب الاول اصحاب هذا المذهب وجوب وقوع قطع مسافة محدودة في زمان غير متناه ارتكبوا القول بالطفرة ولما الزموهم ايضا وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم جوزوا تداخل الاجزاء ولما الزم هؤلاء اصحاب المذهب الاول بتجزية الجزء القريب من مركز الرحا عند حركة البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب ابطا منه ارتكبوا القول بسكون البطيء في بعض ازمنة حركة السريع ولزمهم من ذلك

وتحقيقه ما يشتمل عليه اشياء لا تقبل القسمة م م

القول بانفكاك الرحا عند الحركة فاستمر التشنيع بين الفريقين بالطفرة وتفكك الرحا على ما هو المشهور
قوله ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد والمتناهي موجودان فيها
اقول قال الفاضل الشارح الكثرة يقع بالاشتراك على العدد نفسه وعلى ما يكون بالقياس الى قلة ما وهي كثرة والاولى من مقولة الكم والثانية من مقولة المضاف والواحد على التقديرين موجود فيها اما المتناهي ان اراد به المتناهي في المقدار فلا يكون موجودا في كل كثرة لان الكثرة يقع على المجردات ايضا وان اراد به المتناهي في العدد فلا يكون موجودا في كل كثرة اضافية لان الاثنين ليست بكثرة اضافية فاذن ينبغي ان يحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام واقول هذه مواخذة لفظية قليلة الفائدة اذ المقصود واضح قوله فلما اذا كان كل متناه يوخذ منها مؤلفا من احاد ليس لها حجم ازيد من حجم الواحد لم يكن تاليفها مفيدا المقدار بل عسى العدد اقول تقريره كل عدد متناه من الكثرة اذا اخذ مؤلفا فلا يخلو اما ان لا يكون حجم ذلك المجموع ازيد من حجم الواحد او يكون وهذان قسمان والشيخ اشار الى ابطال القسم الاول بان التاليف على ذلك التقدير لا يكون مفيدا المقدار وذلك لان الحجم لا يزداد به ثم قال بل عسى العدد اي بل عساه لا يفيد العدد ايضا ولم يقل بل العدد قال الفاضل الشارح وذلك لو هو النظر بانه يفيد زيادة العدد وان لم يكن يفيد زيادة المقدار وفي التحقيق ليس يفيدها ايضا لان الاجزاء اذا كان مقدارها مساويا لمقدار الواحد منها يكون في الحيز الواحد وح يستحيل ان يقع الامتياز بينها بفصل الجسمية او شيء من لوازمها اذ لا يختلف الحجم ولا شيء من العوارض لانها معا وبالنسبة الى جميعها واذ لا امتياز اصلا فلا تعدد الا ان الشيخ لما لم يكن محتاجا الى هذا البيان لم يجزم بالنفي والاثبات بل بنى الامر على سبيل التجويز واقول عدم الامتياز في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز في العوارض فان النقط التي هي اطراف انصاف اقطار الدائرة يجتمع عند المركز بحيث لا يتمايز في الوضع ويختلف احوالها العارضة بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة ويكون متعددة بتلك الاعتبارات والحق في ذلك ان التعدد من لواحق التغاير والتغاير قد يكون عقليا وقد يكون وضعيا وعند التداخل يرتفع التغاير الوضعي دون العقلي فيرتفع التعدد الوضعي دون العقلي ولذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجويز قوله وان كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد

حقيقية لانه لا يكون موجودا في الاثنين اذ لا عدد اقل منه كثرة يكون موجودا في كل كثرة ح ح

امكنت الاضافات بينها فى جميع الجهات حتى كان حجم فى كل جهة فكان جسم **اقول** هذا هو القسم الثانى من
القسمين المذكورين واراد ان تولف من كثرة متناهية جسما ذا طول وعرض وعمق وذلك ممكن على تقدير
ازدياد الحجم بازدياد الاجزاء وانما تاتى باضافة بعض الاجزاء الى بعض فى الجهات الثلث حتى يصير المولف
طويلا عريضا عميقا فيكون جسما وقوله كان حجم فى كل جهة فكان جسم اى حصل حجم فى كل جهة فحصل جسم و
انما قال ذلك لان الجسم لا يطلق الا على المتصل فى الجهات الثلث والحجم يطلق على ما يكون له مقدار
ما مانع لان يدخل فيه آخر مثله قال الفاضل الشارح ينبغى ان يضمر فى المتن لفظة وذلك بان يقال
امكنت الاضافات بينها وبين غيرها فى جميع الجهات ولعل هذه الكلمة قد سقطت من قلم الشيخ او الناسخ
او حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها **اقول** ليس الى هذا الاضمار احتياج لان الها فى قوله وامكنت الا
ضافات بينها لا يعود الى الكثرة بل يعود الى الاحاد التى يعود اليها الضمير فى قوله منها والتاليف
بين الاحاد انما يحصل بالاضافات بينها فى الجهات لا ان يعرض ولا تاليف للكثرة الاولى فى جهة ثم
يحتاج للتاليف فى الجهات الاخر الى غير تلك الكثرة وكان الفاضل الشارح فسر الاضافة بالنسبة وفهم من
امكان الاضافات امكان النسب بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية وبين المولف من غير المتناهية
فى جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب بقوله بعد ذلك حتى كان حجم فى كل جهة فان النسبة انما يكون
بعد صيرورتها جسما لا قبلها والاصوب ان يفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى بعض كما ذهبنا اليه واعلم
ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه فى مناقضة القائلين بان كل جسم يتألف مما لا يتناهى لكنه
لم يقنع بذلك بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لا يتألف مما لا يتناهى اصلا **قوله** كان نسبة
حجمه الى حجم الذى اخاده غير متناهية نسبة متناهى العدد الى متناهى العدد **اقول** هذا تالى لقوله ان كان
لكثرة متناهية منها حجم الى قوله فكان جسم والجميع متصلة شرطية وذهب الفاضل الشارح الى ان قوله فكان
جسم كان نسبة حجمه الى حجم الذى اخاده الى قوله متناهى العدد قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها
قضية اخرى هى قوله كان نسبة حجميه نسبة متناهى العدد ولفظ كان رابطة والمجموع تالى للمقدم المذكور
والاظهر ما ذكرناه وتقدير الكلام انه لو كان حجم الاجزاء المتناهية ازيد من حجم واحد منها وحصل

ارحام الجسم ... فلا حجم ...

تاليفها

وذلك لان الجسم الذى الفه متناه ... ما ذكرناه

غير مذكور فى الكتاب لانه اثبت بالبرهان كون الجسم متصلا فى نفسه كما هو عند الحس وكان كونه
ذا كمية وذا ثخانة امرا بينا غير متنازع فيه ولا يحتاج الى برهان ومجموع هذه المعانى اعنى كون
الجسم ذا كمية وثخانة واتصال هو كونه ذا جسم تعليمى فاذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم فان قيل لم
يعرف ان الجسمية شئ مغاير لهذه الامور فانه ما لم تعرف مغايرته لها لم يكن اثباتها له قلنا كونه
موجودا لا فى موضوع اعنى جوهريته اوضح شئ له وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئا من شانه
ان يكون ذا جسم تعليمى امر غير جوهريته وهو فصله الذى تحصل به جوهريته **قوله** وانه قد يعرض له
انفصال وانفكاك **اقول** الانفصال اعم من الانفكاك كما مر ذكره قال الفاضل الشارح احترز بلفظ
قد المفيدة لجزئية الحكم عن الافلاك **اقول** هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض لها الانفصال
باحد معانيه اعنى الوهمى ولاجل ذلك يتناولها هذا البرهان على ما يجى بيانه فالصواب ان يقال
انه جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام من الفلكيات وغيرها غير منفصل لا لكونه غير قابل للانفصال
بل لعدم اسباب الانفصال الخارجى فيه ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول
جميع الانفصالات الممكنة فيه على ما مر **قوله** وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال
قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين جميعا **اقول** يريد بالمتصل بذاته ههنا الصورة الجسمية وهى
التى من شانها الاتصال لذاتها واتصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمى فهى ذلك الامتداد
الذى هو فى الشمعة حال كونها كرة ومكعبا ومشكلا بسائر الاشكال والدليل على ان اسم المتصل قد
يطلق على هذه الصورة قول الشيخ فى الشفا فى فصل اثبات ان المقادير اعراض بهذه العبارة اما الجسم الذى
هو الكم فهو مقدار المتصل الذى هو المقدار لكان البرهان على اثبات الهيولى يحاله على ان الحق
ما ذكرناه ويريد بالقابل الاتصال والانفصال الهيولى وانما قيد المتصل بالذات لان المادة
ايضا متصلة ولكن بغيرها اعنى بالصورة وانما قيد القابل الاتصال والانفصال بقوله قبولا يكون
هو بعينه الموصوف بالامرين لان القابل للاتصال والانفصال يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى
للذى يقبلها ويكون بعينه هو الموصوف بهما وهو المادة لا غير ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ للذى

هو الجسم بمعنى الصورة ولو حمل المتصل بذاته
ههنا على الجسم التعليمى الذى ...

يطرا عليه احدهما وينتفي بطريانه فلا يكون موصوفا بالطارى كالصورة التي ينعدم هويتها الاتصالية عند طريان الانفصال فلا يكون هي بعينها موصوفة بالانفصال فان الاتصال لا يقبل الانفصال ولا الاتصال لانه لو قبل الانفصال لكان الشي قابلا لعدمه وان قبل الاتصال كان الشي قابلا لنفسه

قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته اقول قوة الشي بمعنى امكان وجوده وامكان وجوده ووجوده متقابلان فالمغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده اى في حال الاتصال وبين وجود الانفصال المنافي للاتصال ظاهرة والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال على ما سبق فهو شي غير الاتصال قابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى فالمقبول ههنا هو الصورة الجسمية وهيئة الشكل التابع لوجودها وصورتها الجسمية لتعليمي اللازم لها كالصورة للصورة الجسمية وهذا ايضا يدل على ان الشيخ انما اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون المقدار قال الفاضل الشارح قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول نتيجة قياس مذكور بالقوة وذلك انه ذكر ان بعض الاجسام يحدث له الانفصال فينبغي ان يضاف اليه وكل ما يحدث فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه وكل ما هو حاصل قبل شي فهو غير ذلك الشي حتى ينتج فاذن قوة قبول الشي غير وجود ذلك المقبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى لوضوح الباقيتين ثم قال و اشارت المادة لا يمكن الا بعد النتيجة لانا ان قلنا الجسم المتصل قد يعرض له الانفصال ولا بد لذلك الانفصال من محل وليس محله الاتصال فلا بد من شي آخر كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل والامور العدمية لا تستدعي محلا ثابتا فلا بد من بيان مغايرة قوة قبول الانفصال لنفس الانفصال بتلك المقدمات ثم بيان انها ثبوتية بانها من الامور الاضافية التي يستدعي محلا حتى اذا ثبت ذلك ان المحل ان كان هو ليس هو الاتصال ثبت شي آخر وهو الهيولى و اقول في هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات ليست اعداما صرفة فهي تستدعي محالا ثابتة كالملكات والانفصال لما كان عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل على ما قال فقد اثبت محله و هو الذي من شانه ان يتصل والحق ان مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال للانفصال في

كلامه

٧

تاليفها في الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الى جسم آخر متناهي القدر مؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة شي متناهي القدر الى شي متناهي القدر واعلم انه لم يعتبر النسبة بين المؤلف من الاجزاء المتناهية و بين ساير الاجسام الابعد ان يصير جسما وذلك لان النسبة لا يقع بين ما لا يكون من نوع واحد كالجسم والسطح والخط مثلا قوله لكن ازدياد الحجم يحسب ازدياد التاليف والنظم فيكون نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى غير متناه وهذا خلف محال هذا استثناء لنقيض تالي المتصلة المذكورة يريد به انتاج نقيض المقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفا مما لا يتناهى لكان حجم المؤلف من عدد متناهي من جملة ما لا يتناهى اما ازيد من حجم الواحد او ليس بازيد منه والثاني باطل لانه لا يفيد زيادة المقدار والاول ايضا باطل لانه لو كان حقا لكان نسبة حجم المؤلف من عدد متناهي في الجهات الثلث الى حجم الجسم المؤلف مما لا يتناهى كنسبة حجم متناه الى متناه لكنها كنسبة الاجزاء الى الاجزاء فنسبة متناه الى متناه كنسبة متناه الى غير متناه وهذا خلف محال فليس الاول حقا واذا بطل القسمان بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفا مما لا يتناهى تنبيه الى ان اوجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا يتجزى سواء كانت متناهية او غير متناهية ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة في الجسم المفرد بل ثبت ان بعض الاجسام غير منقسم بالفعل مع كونه قابلا للانقسام فهذا هو المطلوب في هذا الفصل وسماه تنبيها لعدم الاحتياج فيه الى برهان زايد على ما تقدم وانما اورد القضية الاولى مهملة وهي ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا ولم يقل كل جسم لان الثابت بالبرهان في الفصل الثاني هو ان الاجسام المتناهية الاقدار لا يجوز ان يكون متالفة مما لا يتناهى فقط ولو جاز وجود جسم غير متناهي القدر لجاز وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلما لم يبين امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كليا ولم يحكم ايضا جزئيا لئلا يوهم كذب الكلية فاهملها وسيصير الحكم بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهي القدر كليا قال الفاضل الشارح انه قال في القضية الاولى لا يجوز ان يكون

الذی هو فی قوة قولنا یجب ان لا یکون وفی الثانیة لیس یجب ان یکون وذلک لان ترکیب الجسم من اجزاء غیر متناهیة
ممتنع ان یکون ومن المتناهیة ممکن ان لا یکون فلا جرم حکم فی الاولی بالامتناع وفی الثانیة بالامکان
العام اقول انه لم یقل فی الثانیة لا یجب ترکب الجسم من الاجزاء متناهیة مطلقا بل قال لا یجب ترکیبه
من الاجزاء المتناهیة التی لا یتجزی ویدل علیه قوله الحها لا ینفصل وقد بان امتناع ترکیبه منها وکان
الواجب اذن ان یقول فی هذا القسم ایضا یجب ان لا یکون والصواب ان یقال انه لما قال فی الفصل الثانی
ومن الناس من یکاد یقول بهذا التالیف فکانه قال من الناس من یجوز هذا التالیف ثم لم ابطله
اورد ههنا نقیض ذلک وهو الحکم بانه لا یجوز ولما قال فی الفصل الاول من الناس من یظن ان کل
جسم ذو مفاصل ای یزعم انه یجب فلما ابطله اورد ههنا نقیضه وهو الحکم بانه لا یجب وبالجملة فا
لقضیة الاولی مهملة کما مر والثانیة جزئیة لان قوله لیس یجب ان یکون لکل جسم فی قوة قولنا لیس
یجب ان یکون لبعض الاجسام ولذلک جعل اللازم منهما جزئیا وهو قوله فقد وجب امکان وجود
جسم وذلک یکفیه بحسب غرضه ههنا وذکر الفاضل الشارح علیه سؤالا وهو ان امتناع حصول الانقسامات
التی لا یتناهی بالفعل یقتضی الحکم بوجود جسم لا یکون لامتداده مفاصل علی سبیل الوجوب فلم
قال الشیخ فقد وجب امکان وجود جسم ولم یقل فقد وجب وجود جسم فاجاب عنه بان هذا
الامکان یحتمل ان یکون عاما وایضا ان کان خاصا فقوله صحیح وذلک لان الممتنع هو حصول
جمیع الانقسامات اما حصول کل واحد منها فلیس بواجب ولا ممتنع فاذن لیس فی الوجود جسم معین
یجب ان یکون عدیم المفاصل الا لمانع خارجی کالفلک اقول والاظهر انه لم یسلب الوجوب عن کون
الجسم مرکبا من الاجزاء لزم امکان کونه غیر مرکب ولذلک ذکر الامکان **قوله** بل هو فی نفسه کما هو
عند الحس **اقول** الحس یحکم باتصال الجسم واثبات المفاصل علی ما ذهب الیه الفریقان امر عقلی
غیر محسوس فلما ابطل ذلک صح کون الجسم متصلا فی نفس الامر کما هو عند الحس **قوله** لکنه لیس مما
لا ینفصل بوجه بل یجب ان یکون قابلا للانفصال ووقوع المفاصل اما بفک وقطع واما باختلاف
عرضین قارین فیه کما فی البلقة واما بوهم وفرض اذا امتنع الفک بسبب ای الجسم الذی حکمنا بکونه

البلقة

الانفصال

هو ذات خال مما لا ینفصل بالفعل فی الاحتیاج الی القابل لیکون البرهان کلیا وانما ابتدأ التنبیه علی وجود
القابل للانفصال قبل طریانه وبعده اذ لا یبعد ان یتوهم الاستدلال بوجود الانفصال علی وجود
القابل له فیظن انه انما یحدث حال الاحتیاج الیه من غیر ان یتقدم وجوده **قوله** وتلک القوة لغیر ما
هو ذات المتصل بذاته الذی عند الانفصال یعدم ویوجد غیره وعند عود الاتصال یعود مثله
متجددا **اقول** المتصل بذاته ما دام موجود الذات فهو ذو اتصال واحد متعین فاذا طرأ الانفصال
زال ذلک الاتصال الواحد المتعین فانعدم ذلک المتصل وحدث اتصالان آخران بالشخص ومتصلان
آخران بحسبهما فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غیره وعند عود الاتصال یعود مثله متجددا
ولا یعود هو بعینه لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذن الشیء الذی فیه قوة الانفصال الباقی
فی الاحوال جمیعا هو غیر المتصل بذاته وهو الهیولی وتلخیص هذا البرهان ان تقول لما ثبت
ان الجسم لا یخلو عن اتصال ما فی ذاته وانه قابل للانفصال حال کونه متصلا فقوة قبول
الانفصال حاصلة له حال الاتصال ونفس الاتصال لیس بقابلة للانفصال علی وجه یکون
حال کونه اتصالا موصوفة بالانفصال فاذن للجسم شیء غیر الاتصال به یقوی علی قبول
الانفصال وهو الذی ینفصل ویتصل مرة بعد اخری فهو الهیولی واعلم ان الاهم فی هذا الباب
ان نعلم انه لا یمکن ان یکون الاتصال والانفصال عرضین متعاقبین علی شیء هو موضوع لهما
وهو الجسم کما سبق الی اوهام المتکلمین المتشککین فی وجود المادة وذلک لان ذلک الشیء یجب ان
یکون فی ذاته غیر متصل ولا منفصل حتی یمکن موضوعا للاتصال والانفصال فهو لا یکون
من حیث ذاته بحیث یفرض فیه الابعاد فلا یکون جسما البتة بل هو شیء یسمی بالمادة ولا بد ایضا من
شیء ما متصل بذاته الیه حتی یصیر جسما فذلک الشیء هو الصورة والمجموع هو الجسم الذی هو فی نفسه
متصل وقابل للانفصال والذین یجعلون المتصل عرضا علی الاطلاق یثبتون الی کون
الجسم متصلا فی نفسه امرا ذاتیا مقوما للجسم والجوهر لا یتقوم بالعرض وایضا ینبغی ان یعلم ان
الوحدة الشخصیة والتعدد الذی یقابلها ایضا لا یعرضان للمادة الا بعد تشخصها المستفاد

من الصورة ليوقف على احوال الشبه المبينة على اتصال المادة بالوحدة او التعدد حسب ما ذكره الفاضل

وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها ومحوجا الى مادة توجد في

الحالتين لكان تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضيا لانعدام المادة الاولى

ومحوجا الى مادة اخرى ويتسلسل الى غير ذلك من الشبه وذلك لان المادة الموجودة في الحالتين

غير موجودة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل انما يتصف بهما عند تعاقب الصورة والفاضل الشارح

عارض الشيخ باقامة حجة على نفي الهيولى وهي ان الهيولى على تقدير ثبوتها ان كانت متحيزة فاما

على سبيل الاستقلال فاذن كان حلول الجسمية فيها جمعا بين المثلين وايضا لم يكن هي بالمحلية اولى

من الجسمية وايضا لاحتاجت الى هيولى اخرى واما على سبيل التبعية فان كانت صفة للجسمية لم يكن الجسمية

حالة فيها وان لم يكن متحيزة استحال حلول الجسمية المختصة بجهة فيها بالبديهة وهذه الحجة غير

مشتملة على اقسام منحصرة فان ما لا يتحيز على سبيل الحلول في الغير لا يجب ان يكون متحيزا بالانفراد

بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير **وهم وتنبيه** ولعل سائلا

يقول ان هذا ان فيما الحكم فانما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل وليس كل جسم كذلك

هذا هو الوهم وتقريره ان يقال انكم استدللتم بامكان وجود الانفكاك والانفصال بالفعل

في بعض الاجسام على كونه مقارنا للقابل فان منها ما لا يقبل الفك والفصل بالفعل كالفلك

وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان قابلا له بحسب الوهم **قوله** فان خطر هذا ببالك فاعلم

ان طبيعة الامتداد الجسمانية في نفسها واحدة **اقول** هذا هو التنبيه المزيل للوهم وهو يتذكر مفهوم

الامتداد الجسماني الذي هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي لا يبقى هويتها الامتدادية عند وجود

الانفصال لا في الخارج ولا في الوهم ثم يتذكر كون كل ذي حجم يحجب وسط طرفيه عن الملاقاة فيكون

واجب القبول للانفصال ولو في الوهم فان مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد يمتنع

الحكم بكون شيء من الاجسام غير مقارن لما يقبل الفصل والوصل العارضين في الوجود او الوهم

وذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى وتخالفها فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككون بعضها فلكا وبعضها عنصرا وما

بجرى مجراه

يجري مجراه واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يؤخذ من حيث هو عام وكلي جنسا كان او نوعا

وقد يمكن ان يؤخذ من حيث هو ... خاص وقد يمكن ان يوجد من غير اعتبار شيء من ذلك كما

سبقت الاشارة اليه في النهج الاول وانما يكون اذا اخذ وحده موجودا في الخارج لا شك في

الخارج وجوده فالشيخ اخذه كذلك واشار اليه بقوله طبيعة الامتداد فان الطبيعة يطلق على

الماخوذ كذلك كما مر ولا شك في انه من حيث هو طبيعة شيء واحد في نفسه مغاير لساير الطبايع

قوله وما لها من الغنى عن القابل والحاجة اليه متشابه **اقول** وذلك لان الشيء الماخوذ من حيث هو

هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور المتقابلة معا فان اختلف فقد اختلف لكونه ماخوذا مع

امور يقتضي الاختلاف **قوله** واذا عرف في بعض احوالها حاجتها الى ما تقوم فيه عرف ان طبيعتها

غير مستغنية عما تقوم فيه ولو كان طبيعتها طبيعة ما يقوم بذاته بحيث كان لها ذات كان

لها تلك الطبيعة **قوله** اي اذا صار بعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال عليها وامتناع

وجودها مع الانفصال معرفا لكونها محتاجة الى قابل يقوم تلك الطبيعة فيه عرف ان تلك الطبيعة

محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت

لانها طبيعة نوعية محصلة يختلف بالخارجيات عنها دون الفصول قد بينا فيما مضى ان

الطبيعة يكون باعتبارات مادة وباعتبارها جنسا وباعتبارها نوعا فهذه الطبيعة الموجودة ليست

جنسا لانها ليست بموقوفة على ما يضاف اليها محصلا اياها ولا مادة لانها مقولة على الامتداد

الفلكية والعنصرية وغيرهما فهي اذن نوعية محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها اما تصير

نوعا بانضياف معنى العموم اليها فهي وحدها لا يكون نوعا بل يكون وانما ذكر اختلافها بالخارجيات

دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك لان الشيء الذي يختلف بالفصول و

هو الجنس كالحيوان مثلا يكون مقتضيا لبعض الصور لشيء بفصل كالضحك وهو عند تحصيله بفصل

كالناطق ولا يكون مقتضيا في ساير الصور له وكان هذا الكلام جواب عن ايراد نقض الحكم المذكور

وهو ان يقال كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك في الانسان دون غيره من ساير الحيوانات فلم

لايجوز ان يكون الامتداد الجسماني مقتضيا لوجود القابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام
فاجاب عنه بان الامتداد الجسماني الموجود طبيعة نوعية محصلة يختلف بالخارجيات عنها
فهي ان اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارجيات عنها وفي جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التي هي
طبيعة جنسية غير محصلة فهي لا يمكن ان يقتضي شيئا من حيث هي غير محصلة ثم ان تحصلت بشي انضاف
اليها ودخل في وجوده المحصل فان اقتضت شيئا مع ذلك الشيء الغير الخارج عنها لم يقتضيه مع غيره
لا يكون ذلك المحصل بعينه والفاضل الشارح اورد الشك اولا في ان الجسمية طبيعة نوعية معلوم واحدة
بان ماهيتها غير معلومة والاشتراك في قبول الابعاد الذي هو لازم معلوم لها والاشتراك
في اللوازم لا يقتضي الاشتراك في الملزومات وناقض بالوجود الذي اقتضى في الواجب تجرده عن
الماهية وفي الممكن لا يقتضي ذلك وثانيا بان الحكم بحلول بعض الجسمانيات في محل لا يقتضي وجوب
الحلول بل يقتضي صحته فاذن يمكن ان لا يحل فيه البعض الاخر والجواب عن الاول ان الاحتياج
الى القابل انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال والمتصل بذاته
لا ينفصل فهذا القدر معلوم ومشترك ومقتضي للحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى ما عداه مما
لا نعلم وعن المناقضة ان الوجود ليس من الطبايع الجنسية والنوعية على ما سيجي بيانه وعن الثاني ان
الطبيعة المذكورة يقتضي وجوب الحلول لما مر لا الامكان المحتمل لعدم الحلول والشكوك التي
اوردها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشيء في بعض الصور دون غيرها بخلاف النوعية
المتعلقة بشواهد باعتبار الكليات وغيرها اجابتها بما ذكرناه فلا فائدة في التطويل بالاعادة
او لعلك تقول ليس الامتداد الجسماني الواحد بقابل للانفصال البتة وانما ينفصل الجسم المركب
من الاجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الا الذي يقع بحسب الفروض والاوهام وما يشبهها اقول
ذكرنا في صدر النمط ان الاجسام اما مفردة واما مؤلفة وذكرنا المذاهب في الاجسام المفردة
بحسب الاحتمالات الاربعة وبقي حكم المؤلفة فنقول من المذاهب المتعلقة بهذا الموضع في الاجسام
المؤلفة منها مذهب ينسب الى بعض القدماء كذيمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة

بسايط

بسايط على الاطلاق بل انما هي متالفة عن بسايط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة وتالف
البسايط انما يكون بالتماس والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكا اصلا و
وهما للحجة المذكورة ومقاديرها في الصغر والكبر واشكالها مختلفة وربما زعم بعضهم ان اشكالها متساوية — ديرها
متساوية وقد قال الشيخ ابو البركات البغدادي الى مثل هذا القول في الارض وحدها وذكر
الفاضل الشارح ان القوم ذهبوا الى انها كرية الشكل وفيه نظر لان الشيخ حكى في الفن الثالث
من طبيعيات الشفاء انهم يقولون انها غير متخالفة الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبع
وانما يصدر عنها افعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات
الخمسة المذكورة في كتاب اقليدس اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك وذكر اختلافات
كثيرة لا فايدة في ايرادها وبالجملة هذا المذهب هو بعينه مذهب مثبتي الاجزاء الا في تسمية الاجزاء
بالاجسام وفي تجويز الانقسام الوهمي عليها ووجه تعلقه بهذا الموضع ان الحجة المذكورة في نفي
الاجزاء انما اقتضت كون كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي ولكن ليس بواجب ان يكون كل
قابل للانقسام الوهمي قابلا للانفكاكي وكانت الحجة المذكورة في اثبات الهيولى مبنية على
على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فاذن لو كانت البسايط غير قابلة للانفكاك
بل انما يتصل بالتماس وينفصل بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا فيها
فهذا الوهم هو هذا المذهب والامتداد الجسماني الواحد الذي ذكره الشيخ هو الذي يسميه اصحاب هذا
المذهب جسما بسيطا واحدا قوله فان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة الوهمية والعرضية او
الواقعة بحسب اختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة او مضافين كاختلاف محاذاتين
او موازاتين او مماستين يحدث في المقسوم اثنينية ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع
الاخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين
منها يصح اخرين فيصح اذن بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين
المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين اقول هذا هو البينة المزيد

وتصحيح بين المتصلين

بهة
لهذا الوهم وهو باعتبار التشابه المذكور في طبايع تلك البسايط بزعمهم وذلك لان الطبيعة المتشا
انما تقتضي حيث كانت شيئا واحدا غير مختلف فالجزء الواحد الوهمي من حيث الطبيعة يقتضي ما يقتضيه
ساير الاجزاء وما يقتضيه الكل وما يقتضيه الخارج عن الكل الموافق له في تلك الطبيعة لاشتراك الجميع
فيها فيجب من ذلك تشارك جميع هذه الاربعة اما في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال او في
جواز قبولها والاول ظاهر الفساد فالثاني حق فان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب
شيء يقارنه قلنا لا نزاع في ذلك وقد ذهبنا الى القول به في الفلك انما المقصود ههنا هو امكان
طريان الفصل والوصل على الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة وذلك يكفينا في اثبات المادة
والشيخ قد خص القسمة الفرضية والتي باختلاف العرضين بالذكر لان اصحاب هذا المذهب يجوزونهما
على تلك البسايط بخلاف الفكية وقسم التي باختلاف عرضين الى ما يكون بسبب عرضين قارين
والى ما يكون بسبب عرضين اضافيين واراد بالقار ما للموضوع في نفسه وبالاضافي ما للموضوع
بحسب قياسه الى غيره وانما بسط القول بذكر هذه الاقسام لان الجميع مما يجوزونه ثم بين ان كل قسمة
من هذه يحدث اثنينية في المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنين وطباع
مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منهما مما يوافقهما في النوع والماهية غير مختلف فيما يقتضيه
وانما قال طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد لان الطباع اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع
يقال لمصدر الطبيعة الذاتية الاولية لكل شيء والطبيعة قد تخص بما يصدر عنه الحركة والسكون
فيما هو فيه اولا وبالذات اي من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم المتباينين في قبول الاتصال
حكم المتصلين وحكم المتصلين في قبول الانفكاك حكم المتباينين ق اللهم الا ان يكون مانع خارج
عن طبيعة الامتداد لازم او زايل هكذا اقول هذا ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام يمتنع عن قبول الفصل و
الوصل لسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارن له ويكون لازما كما في الفلك او زايلا كما في الاجسام
الصغيرة الصلبة مثلا وكانه جواب لسوال منهم هكذا ليس جزء الفلك متصلا عندكم بالجزء الاخر منه
مثلا ومنفكا عن العنصر ولا تجوزون انفصال الجزئين منه واتصالهما بالعنصر مع اشتراك الجميع في مفهوم

الامتداد

الامتداد فلم لا يجوز مثل ذلك في البسايط المذكورة فيقال له انما يذهب الى ذلك لمانع وهو ان
الصورة الفلكية اعني النوعية امر مقارن للامتداد الجسماني مانع اياه عن قبول الانفصال والاتصال
بالغير وانتم فرضتم البسايط متشابهة الطبايع فاذن لا مانع لها من حيث هي عن الانفصال والاتصال
قوله ولعل هذا العايق اذا كان لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك
الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه معناه ان كل نوع مادي مستلزم لما يمنعه عن الانفصال بحسب الطبيعة فمن
المستحيل ان يتعدد اشخاصه في الوجود اي لا يكون في الوجود منه الا شخص واحد وهذا معنى ان
نوعه في شخصه وذلك لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما
قابل للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا خلف وهذا حكم كلي نافع في
العلوم الطبيعية قد انجر الكلام اليه لان ذكره في اثناء حل هذه الشبهة واعترض الفاضل الشارح بان حجة
الشيخ مبنية على ان الاجسام متساوية في الماهية وهو ممنوع لما ذكره من قبل وهو سهو منه لان الشيخ بنى حجته
على ما تلوه من كون البسايط متساوية في الطبع واعترض ايضا بان الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال
ومتجددة عند الاتصال فهي امور متشخصة ولعلها يمنع الماهية المشتركة عن فعلها وجوابه انا سلمنا ان وقوع
الاختلاف بسبب الموانع ممكن فاورد اعتراضات اخرى يجري مجرى هذين قوله وكل نوع يحتمل ان
يكون له اشخاص كثيرة مجردة عن ذلك العايق لازم طبيعي فانه لا يوجد للاشخاص المحتملة ان يكون لذلك
النوع اثنينية ولا كثرة تعرض بل يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد لذلك النوع الا شخص واحد او
توجد اثنينية او كثرة لاشخاص لذلك النوع بسبب العايق عنه لازم طبيعي هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ
ويوجد في بعضها بلا ترجمة ويشبه انه كان حاشية فاثبت في المتن سهوا وذلك لانه تقرير المسالة المذكورة
ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح في شرحه كل ماهية اما ان يكون نفس تصورها مانعا من الشركة
واذن لا يحصل منها الا شخص واحد او لا يكون فاذن يكون تشخص الشخص الذي يدخل منها في الوجود
زايدا على الماهية فذلك الزايد ان كان لازما لم يحصل منها الا شخص واحد لا يقبل الانفكاك
والا فيلزم الخلف وفي مصدر هذه القسمة نظر لان الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعا

مترجما بالاشارة وفي بعضها
بالتنبيه وفي بعضها

من التركة الا اذا اعني بالماهية غير ما اصطلحوا عليه تنبيه قوله اليس قد بان لك ان المقدار من حيث هو مقدار

الصورة الجرمية من حيث هي صورة جرمية مقارنة لما يقوم معه ويكون ذلك هيولا وماشيا هو في نفسه

لا مقدار ولا صورة جرمية له وليكن هذه هي الهيولى الاولى فاعرفها فلا يستبعد ان لا يتخصص في

بعض الاشيا قبولها لقدر معين دون ما هو اكبر او اصغر اقول يريد بيان صحة وجود التي التخلخل و

التكاثف الحقيقيين قال الفاضل الشارح هذه المسئلة تفريع على اثبات الهيولى واذ لم يكن من بيان

مقدمات الحجم المقصود في هذا النمط سماها تذنيبا والمشهور عند الجمهور ان العظيم لا يصير صغيرا

الا اذا كان اجزاوه متفششة فتندمج او يتخلل بعض الاجزاء وينفصل والصغر لا يصير عظيما الا بالعكس

وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جدا فالشيخ ازال ذلك الاستبعاد ببيان كون الهيولى غير متقدرة

في نفسها وكون المقادير اليها متساوي النسبة فان ذلك يقتضي تجويز تبدل المقادير عليها فيصير العظيم

صغيرا او بالعكس وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضا بهذه الصفة

مع امتناعها عن الخلوع عن مقداره المعين لسبب يقارنها بل يفيد التجويز وازالة الاستبعاد ولذلك

قال الشيخ فلا تستبعد واحترز عن الفلك بقوله ان لا يتخصص في بعض الاشياء ويوجد في بعض النسخ بعد قوله

ولا صورة جرمية له وليكن هذه من الهيولى الاولى قيدها بالاولى لان مادة كل مركب يكون هيولاه

وان كانت جسما اشارة يجب ان يكون محققا عندك انه لا يمتد بعد في ملاء او خلاء ان جاز وجوده

الى غير النهاية اقول هذه مسئلة تناهي الابعاد وهي احد المقاصد في العلم الطبيعي وهي ايضا مبدء لمسايل

اخرى منها مسئلة اثبات محدد الجهات كما سيجيء بعد وهي ايضا من الطبيعيات ومنها مسئلة بيان امتناع انفكاك

الصورة وما يتبعها اعني المقدار عن الهيولى وهو من علم ما بعد الطبيعة ولبيان هذه المسئلة اوردها هيهنا

ودل بقوله يجب ان يكون محققا عندك على انها احدى المطالب الجليلة قال الفاضل الشارح لما بين الشيخ

ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد بعد ذلك ان يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى ببرهان

صورته هذه كل جسم متناه وكل متناه متشكل فالجسمية لا ينفك عن الشكل عنها وهذه حجة عول عليها افلاطون

في ان الابعاد لا يفارق المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفا انه ليس

ويكون صورة فيه ويكون

والشكل لا يحصل الا للمادة فالجسمية لا ينفك عن

ليس يجوز

يجوز ان يكون بعد قايم لا في مادة لانه اما ان يكون متناهيا او غير متناه الثاني باطل لان وجود بعد

غير متناه محال واذا كان متناهيا فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من

خارج لمقتضى طبيعته ولكن ينفعل الصورة الا لمادة فيها فيكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال ثم قال و

المسئلة اعني اثبات تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى ان الابعاد الغير المتناهية لو لم

يكن ممتنعة لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كساقي

مثلث يمتدان الى غير النهاية والثانية انه يجوز ان يوجد بينهما ابعاد تزايد بقدر واحد من الزيادات

مثلا يكون البعد الاول ذراعا والثاني زايدا عليه بنصف ذراع وهلم جرا وينبغي ان يكون الزيادات بقدر

واحد ليصير البعد المتزايد بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير متناه في الطول لا يرى انا اذا انصفنا

خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف النصف الآخر ثم نصف النصف الباقي وهلم جرا

الى غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب الغرض بسبب احتمال كل مقدار للانقسامات الغير المتناهية فان

كانت الزيادات التي يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل يتزايد لا الى النهاية مع انه لا

ينتهي الى مساوات الخط الاول المنصف فثبت ان هذه الزيادات اذا كانت متناقصة لا يلزم من كونها

غير متناهية ان يصير المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد الى غير النهاية او كانت متزايدة

فالمطلوب حاصل ولما كان المثل موجودا في التزايد اختار الشيخ المثل الذي لا يتنافى حصول الزيادات

الثالثة انه يجوز ان يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية فيكون

هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها

مع المزيد عليه قد يوجد في بعد واحد فكل بعد اخذته وجدت جميع الزيادات التي دونه موجودة

فيه ونرجع الى المتن ونقول انما قيد الخلاء في صدر الفصل بقوله ان جاز وجوده لان الخلاء

عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهيا بل يصح ان يقال لو ثبت وجوده لكان متناهيا

قوله والامر الجايز ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدا واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد

هو بيان المقدمة الاولى قوله ومن الجايز ان يفرض بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات

ثم نصف النصف الاخر ثم نصف

الى المقدمة الثانية **قوله** ومن الجايز ان تفرض بينهما هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان
زيادات على اول تفاوت تفرض بغير نهاية اشارة الى المقدمة الثالثة **وقوله** ولان كل زيادة توجد
فانها مع المزيد عليه قد يوجد في واحدة اشارة الى الرابعة قال ثم شرع في تركيب الحجة عنها **قوله**
وانية زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن شروع في الحجة ومعناه
كل واحد من زيادات يمكن وجودها فانما يمكن ان يشتمل عليها بعد وبين هذه القضية بقوله والا
فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزايد عليه امكان **اقول** ويحتمل ان يكون قوله وآية زيادات
امكنت متعلقا بما جعله مقدمة رابعة اى واية زيادات امكنت اذا اخذت معا فانها ايضا يكون
موجودة مع المزيد عليه في بعد واحد ويكون قوله فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك
الممكن قضية معللة بقوله ولان كل زيادة فيكون هذه الفاء وجوابا لذلك اللام ويكون تقدير
الكلام ولان كل واحد من الزيادات الممكنة الغير المتناهية وعلى الوجه الذى فسره الشارح لا يكون
للام التعليل في قوله ولان المعطل ولا لايراد لفظة ان وجه قال وتركيب البرهان ان يقال اما
ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية او لا يكون والثانى باطل لانه
لا يخلوا اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا بعد او الاول يوجب انقطاعهما مع فرض لا تناهيهما
وهو باطل والثانى يقتضى ان لا يكون هناك زيادة الا وهى حاصلة في بعد آخر فاذن صدق على كل
زيادة انها حاصلة في بعد ومتى صدق على كل واحدة انها حاصلة في غيره صدق على المجموع انه حصل في
بعد فاذن وجب ان يفرض بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية مع كونه
محصورا بين حاصرين هذا خلف فثبت ان القول بلا نهاية الابعاد يودى الى الاقسام كلها باطلة
قال وجميع هذه المقدمات جلية الا مقدمة واحدة وهى قولنا لما كان كل واحدة من تلك الزيادات
حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا في بعد فان للطالب ان يطالب عليه بالبرهان وهذه
المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان استمر البرهان والا سقط اقول انه لم يجعل كون الكل حاصلا
في بعد معللا بكون كل واحد حاصلا في بعد فقط بل جعله معللا بكون كل واحدة وكل مجموع

وكل مجموع منها موجودة في بعد واحد فاذن يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع الزيادات

ان يوجد

ان يوجد انه حاصلا في بعد والشارح لما جعل قوله وآية زيادات امكنت غير متعلق بالمقدمة
الرابعة حصل له تغيير المذكور ونظمه البرهان على وفق تفسيره مقدمة غير جلية واما على الوجه
الذى قررناه وفسرناه فليس كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود كل في بعد كان مجموع الزيادات
الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا في بعد قال ثم لما كانت هذه القضية اعنى الحكم بوجود
بعد يشتمل على جميع الزيادات غير بينة قصد اثباتها بابطال نقيضها وهو قوله والا فيكون امكان
وقوع الابعاد الى حد ليس للزايد عليه امكان قال فان المراد منه بيان المحال الذى يلزم من عدم بعد
يشتمل على جميع الزيادات فالمعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك
بعد لا يحصل ما فيه من الزيادة في بعد آخر وحينئذ فلا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون الامكان
الابعاد المفروضة بينهما محدودا بحد معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه **قوله** فيكون انما
يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذى في القوة يعنى يلزم من ذلك ان لا يوجد
بعد مشتمل الا على عدة محصور متناه من جملة الابعاد التى تعرض بينهما بغير نهاية وجب ان ينتهى الغير
المتناهية التى هى موجودة بالقوة **قوله** فيصير البعد محدودا في التزايد عند حد لا يجاوزه في
العظم اى اذا كان لا امكان للابعاد التى يعرض بينهما نهاية وجب ان ينتهى البعد بينهما الى بعد لا يوجد
ما هو اعظم منه **قوله** وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان ولا ينفذان بعده اى اذا انتهى الى بعد لا
يوجد اعظم منه فقد وجب انقطاعهما **قوله** والا امكنت الزيادة على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود في
جملة غير المحدود وذلك محال اى وان لم ينقطع الامتدادان فقد يوجد بعد اعظم مما فرض انه اعظم الابعاد
وح يوجد بعد يشتمل على اكثر من الجملة المتناهية التى فرضنا انه لا يمكن الاشتمال على اكثر منها وهو
محال فقوله وهو ذلك المحدود اى اكثر ما يمكن هو ذلك المحدود بحسب الفرض الاول قال فظهر من جملة
ذلك انه لو لم يصر بعد واحد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما
غير متناهيين والشيخ لم يصرح بذلك اعتمادا على فهم المتعلم **قوله** فتبين انه يكون هناك امكان ان يوجد بعد
بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين

هذا محال **اقول** معناه ظاهر قال فان قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو آخر الابعاد وذلك لا يمكن
الا مع فرض تناهي الامتدادات اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه بعد آخر فلا يوجد بعد
هو آخر الابعاد فاذن دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب فنقول لا شك
انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن ان يشار الى بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات الغير
المتناهية ولكن ذلك لا يضرنا لانا نقول القول بكونهما غير متناهيين يؤدي الى القول بكونهما متناهيين
فيكون خلفا وذلك لانا نقول اما ان يكون بعد مشتمل على جميع الزيادات او لا يكون فان كان وجب
ان لا يكون بعد آخر فوقه لانه لو كان بعد فوقه لما كان هو مشتملا على زيادة البعد الذي فوقه فلم يكن
مشتملا على جميع الزيادات وان لم يكن هناك بعد مشتمل على جميع تلك الزيادات فكان في تلك الزيادات
بعد غير مشتمل عليه والذي هو غير مشتمل عليه وجب ان يكون آخر الابعاد اذ لو لم يكن آخر الابعاد لكان
فوقه بعد آخر ولكان ذلك الفوقاني مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت ان الشك
المذكور مهو كد هذه الحجة **اقول** هذا القسم الاخير الذي فرض فيه البعد غير مشتمل على الجميع متصل غير واضح
اللزوم فان تطرق خلل الى هذا الكلام فانما يكون منه وقد ذكر هذا الفاضل في اجوبة اعتراضات
شرف الدين محمد المسعودي هذا المعنى بعبارة اخرى هي ان كل واحد من الزيادات الغير المتناهية
اما ان يكون حاصلا في بعد آخر فوقه او لا يكون فان لم يكن كل زيادة حاصلا في بعد آخر كانت هناك
زيادة غير موجودة في بعد آخر فلا يكون فوق تلك الزيادة بعد آخر اذ لو كان لكانت تلك موجودة
فيه فح قد انقطعا وكانا متناهيين وان كان كل زيادة منها حاصلة في الغير فاما ان يكون الكل حاصلا في
بعد او لا يكون ومحال ان يكون لانا قد بينا ان البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة على التاسع فقط بل هو
عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات الى البعد العاشر فظاهر ان تلك الزيادات باسرها
موجودة في بعد واحد وذلك محال من وجهين الاول ان ذلك البعد غير متناه مع كونه محصورا
بين حاصرين الثاني ان البعد المشتمل على جميع الزيادات ان كان فوقه بعد آخر فهو غير مشتمل على الجميع لانه
لا يشتمل على ما فوقه فان لم يكن فوقه بعد آخر فقد انقطع الامتدادان فالقول بلا نهاية الامتداد

يفضي

يفضي الى اقسام كلها باطلة والغرض من ايراده ان تالي المتصلة المذكورة اعني وجود بعد لم يشتمل عليه بعد
آخر جعله لازما هناك لعدم حصول كل زيادة في بعد فصارت هذه المتصلة واضحة اللزوم بخلاف
تلك وانما بقي الالتباس هيهنا في استلزام كون كل زيادة حاصلة في بعد لكون الكل حاصلا في بعد
على ما مر ذكره فهذا ما يمكن ان يقال في هذا الموضع وانما اقتفينا كلام الفاضل الشارح لانه بذل
المجهود فيه قال ولقد تبين استحالة ذلك ايضا من وجوه اخرى يستعان فيها بالحركة او لا يستعان
ولكن فيما ذكرناه كفاية الوجه الذي يستعان فيه بالحركة هو المبني على فرض كرة يخرج من مركزها قطر
موازٍ لخط غير متناه بحيث اذا سامته بعد الموازاة بحركة الكرة فيلزم ان يوجد في الخط اول نقطة سامتها
القطر ويستحيل ان يوجد لوجود نقطة يسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذي لا يستعان
فيه بالحركة هو المبني على تطبيق خط غير متناه من احدى جهتيه دون الاخرى على ما يبقى منه بعد ان يفصل
من الجهة التي يتناهى منها قدر ما منه وبيان امتناع تساويهما لامتناع كون الجزء مساويا للكل و
امتناع التفاوت في الجهة التي يتناهيان فيها لغرض التطبيق فيلزم الخلف من وجوب تناهيهما في الجهة
التي كانا غير متناهيين فيها وهما مشهوران **اشارة** فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه
التناهي فيلزمه الشكل اعني في الوجود **اقول** يريد بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى
فبين اولا لزوم الشكل وان قيل في تعريفه انه ما احاط به حد او حدود لكنه اذا حقق كانت ماهيته
من الكيفيات المختصة بالكميات والحد في هذا الموضع هو النهاية فكان المفهوم من الشكل هو هيئة شيء
يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جهة احاطتها به فاذن الشيء المتناهي يلزمه ان يكون ذا
شكل والامتداد الجسماني متناه فهو ذو شكل وهذا معنى قوله قد بان لك ان الامتداد الجسماني
يلزمه التناهي فيلزمه الشكل وفائدة قوله اعني في الوجود ان الامتداد لا يستلزم الشكل من حيث
ماهيته لانه يمكن ان يتصور غير متناه وح لا يكون ذا شكل بل انما يستلزمه من حيث انه في الوجود لا
ينفك عن شكل ما لوجوب تناهيه **قوله** فلا يخلو اما ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه
نفسه او يلحقه ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل موهم فيه او يلزمه بسبب الحامل والامور التي تكتنفه

جميع الزيادات في بعد لعدم حصول

الصورة بتوسط التناهي ثم ... البرهان على امتناع الاول مع ان الشكل

اما لا يكون حالا فيها

المحامل قال الفاضل الشارح تركيب الحجة ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون
محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا وهذه قسمة منحصرة وثاني الاقسام محذوف لظهوره وذلك لان
المحال ان كان لازما كان حكمه حكم نفس الجسمية في اقتضاء ما يقتضيه الجسمية وان لم يكن لازما فيستحيل ان
يكون علة لوجود ما هو لازم اعني الشكل وباقي الاقسام مذكور واقول كلام الشيخ مشعر بان
الاقسام ثلثة ووجهه ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون من حيث منفردة بنفسها عن المادة
وما يكتنفها او لا يكون كذلك بل يكون بمداخلة المادة ولواحقها في ذلك اللزوم والاول اما
يكون لنفس الجسمية او لشيء غيرها وهما القسمان اللذان فيه اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه
فهذه ثلثة اقسام لا رابع لها ويظهر منه ان تربيع القسمة وحذف احد الاقسام مما لا احاجة اليه ولا هو
مطابق للمتن قوله ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات
هيات التناهي والتشكل وكان الجزء المفروض من مقدار بما يلزمه ما يلزم كله اقول هذا اول الاقسام
وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد عن نفسه حال كونه منفردا عن المادة وما يكتنف المادة من
اللواحق كالفصل والوصل وسائر ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات وقد بين فساد هذا القسم
بلزوم التشابه اولا في نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيه انما كان بسبب الفصل والوصل
التخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك وبالجملة بسبب انفعالات المادة عن غيرها
ثم فيما يتبع المقادير وهي هيات التناهي والتشكلات وانما قال هيئات التناهي ولم يقل التناهي
لان التناهي لا اختلاف فيه والفرق بين هيئات التناهي والتشكل هو الفرق بين البسيط والمركب وذلك
ان هيئة التناهي امر يعرض للشيء المتناهي والتشكل هو اعتبار الشيء على مع ذلك العارض ثم قال
وثح بجسمان يلزم كل جزء يفرض من الامتداد وما يلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون فرض القليل
الكثير منه واحدا اي لو فرض اقل قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار وتوابعه فيكون فرض
القليل والكثير منه واحدا اي لو فرض اقل قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض
اقل قليل اكثر كثير منه واذن لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة والغرض بيان امتناع

الكليه

الكلية والجزئية في الاصل بان وضعهما بالفرض تستلزم رفعهما الا بان يكون فرضهما ممكنا من حيث
الفرض ويلزم المحال من جهة تشابه احوالها بعد الفرض وذلك لان اختلاف الجزء والكل فرع على التنافي
والتغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد وجود المادة فالحاصل ان المحال اللازم في هذا القسم
شيء واحد وهو عدم التغاير في الاجسام وانما عبر الشيخ عنه بلوازمه للايضاح والفاضل
الشارح توهم الامتداد الجسماني في هذا القسم مقارنا لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب
وقبول الانقسام والالتيام والكلية والجزئية منفعلا عن الغير وفاعلا فيه على ما هو عليه
في الوجود الا انه اسقط اسم المادة منه وحرم التلفظ به قولا فقط فيه وفسر قول الشيخ بان اللازم هنا
القسم ثلاث محالات احدها تشابه المقادير والثاني تشابه الاشكال والثالث تشابه الجزء والكل
في عوارضهما على ان كل واحد منها محال براسه ثم امعن في الاعتراض على كل واحد ببيان امكان الا
ختلافات العائدة الى العوارض المادية المذكورة واطنب القول فيها بما لا يحمله الناظر فيه الا على
سوء فهم قايله حاشاه عن ذلك واذا كان فساد جميع اعتراضاته ظاهرا لما قررناه فلا فايدة في ايرادها
قوله ولو لزم ذلك بسبب فاعل موثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير
هيولاه للفصل والوصل وكان له في نفسه قوة الانفعال وقد بان استحالة هذا اقول هذا هو
القسم الثاني من الثلاثة وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد الجسماني بسبب فاعل مباين للامتداد
موثر فيه والامتداد منفرد بنفسه عن المادة وعما توجبه المادة من اللواحق وقد بين فساد هذا القسم
بلزوم كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيولاه قابلا للفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام
لا يتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها لانه لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية
والشكلية عن فاعلها في الامتداد الا بعد كونه متأتيا لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي
هي لواحق المادة فان حصولها يقتضي كونه ماديا وقد فرضناه منفردا عنها هذا خلف وما اورده
الفاضل الشارح ههنا وهو ان كون الجسم قابلا للاشكال لا يقتضي كونه قابلا للفصل والوصل
لان الاشكال قد يختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة

وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر وبالجملة

ليس بقادح في الفرض لان الشيخ لم يجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى
لزوم الانفعال بدليل قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال ومعلوم ان اشكال الشمعة لا
يجوز ان تتبدل الا بعد امكان انفعالها واعلم ان لزوم المحال في القسم الاول لجميع الوجوه
العايدة الى الفاعل والى القابل جميعا وفي هذا القسم بالوجوه العايدة الى القابل فقط
قوله فبقي انه بمشاركة من الحامل اي لما ظهر فساد القسمين المذكورين يعين كون هذا القسم حقا
ويوجد في بعض النسخ بعده فللهيولى اذن تاثير في وجود ما لابد للصورة في وجودها منه كا
التناهي والتشكل وهذه نتيجة البرهان المذكور ويثبت منه احتياج الصورة الجسمية في وجودها و
تشخصها الى الهيولى لا في ماهيتها فاذن هي لا ينفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب وهم اشارة
او لعلك تقول وهذا ايضا يلزمك في اشيا آخر فان الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل فلك ثم
نقول ان الشكل للفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء والكل واحد اقول هذا شك يرد على ما ابطل به
القسم الاول من الثلثة المذكورة في الفصل المقدم وتقريره انكم قلتم لا يجوز ان يكون سبب لزوم
الشكل للامتداد المنفرد عن القابل هو نفس الامتداد لان الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة
وجب ان يكون شكل الكل والجزء واحدا ثم انكم معترفون بان شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن
ان يكون كشكل كل مع انكم تذهبون الى ان الشكل للفلك مقتضى طباعه الذي هو في الجزء والكل واحد
فاذا جوزتم اختلاف مقتضيه فلم لا يجوزون مثله في الامتداد المذكور وقوله وهذا ايضا اشارة
الى قولنا في الفصل المقدم وكان الجزء المفروض منه مقدار ما يلزمه ما يلزم كليه ونبه بقوله اشيا آخر على
ان هذا الاشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع البسايط اذا تخالفت احكام الجزء والكل فيها كالارض
المخالفة لاجزائها في توسط الاجرام وقيد الجزء بالمفروض لان البسيط انما يتاخر وجود جزء عنه
بخلاف المركب ويكون بحسب ترتيبه لا لاحد الاسباب المذكورة فاذن تقييده بالسبب لما كان الفرض
اعم الاسباب حسنة اقول فنقول لك ان يفرق بين الصورتين بما يقتضي لزوم المحال المذكور في
احديهما دون الاخرى وتقريره مجملا ان الفلك له مادة قد عرض لها الكلية والجزئية وفا

وطبع

ما يقتضيه الطبيعة
واحدا ويلزم مثله
ان يكون من

اختلاف الشكل في الفلك
مع عدم اختلاف من

اوجب حصول

اوجب حصول المقدار والشكل فيها فيصيرها كلا ومع ذلك السبب بعينه ان يكون لما يفرض جزءا له بعده
مثل ذلك لاستحالة ان يكون الجزء كالكل ما دام الجزء جزءا والكل كلا واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور
له جزء ولا كل فضلا عن سائر عوارضها بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير فاذن ليس حكمه حكم الفلك وما
يجري مجراه ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه تلك الجرمية ولم يكن ذلك لها
عن نفسها او عن جرميتها فلما وجب لها ذلك وجب ما يجاب ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض بعد
ذلك جزءا ما للكل صورة الكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل معناه ان الشكل حصل للفلك
عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه اولا تلك الصورة الجسمية المعينة المختصة به ثم ذلك الشكل المعين الذي
لزمها ولم يكن الشكل له عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسمية ويريد بتلك القوة الصورة النوعية
للفلك والقوة اسم المبدأ التغير من شي في غيره من حيث هو غيره فالطبيعة تطلق على معان مناسبة والمراد
ههنا هو الذات بعينها او ما يصدر عنه الفعل لذاته فطبيعة القوة هي ذات الشي الذي يصدر عنه التغير
الذاتي في غيره او المصدر الذاتي من الشي الذي يصدر عنه التغير في غيره ثم قال فلما وجب لهيولى الفلك
ذلك الامتداد والشكل وجب بايجاب ذلك السبب المذكور الموجب لتلك الصورة والشكل للهيولى ان لا يكون
صورة الكل والشكل لما يكون بالفرض بعد حصول صورة الكل جزءا له وقد وجب ذلك لكونه بالفرض
جزءا للكل بعد حصول صورة الكل اي لما اوجبت الصورة النوعية للهيولى الامتداد المعين والشكل
المعين وجب ان يكون للجزء الحادث بعد الكل مثل ما يكون للكل لكونه جزءا حادثا بعد الكل وقد اختلف
النسخ هـ ففي بعضها تكررت لفظة صورة الكل احديهما محفوظة لكون الحصول مضافا والاخرى مرفوعة
لكونها فاعلا لقوله لا يكون ومعناه لا يكون للجزء صورة الكل وهو الاصح وفي بعضها لم يتكرر لفظة
صورة الكل ويكون فاعل قوله لا يكون ضميرا يعود الى لفظة ذلك في قوله فلما وجبت لها ذلك يعني
الشكل المقدم ذكره فيه ويجوز ان يكون فاعل قوله لا يكون هو ما في قوله للكل فيكون على هذا التقدير
ما هذه موصولة بمعنى الذي فهناك عارض ومانع وبسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة ويحملها
ويتجزى بها اي هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى الجزء والكل المضاف احدهما الى الاخر ومانع

صورة الكل

لما حصل صورة الكل

كون الجزء جزءا مفروضا بعد حصول الكل فان هذا المعنى هو المانع له عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور
وبسبب مقارنة المادة القابلة للصورة الجسمية الحاملة اياها المتحيزة معها لطريان الانفصال عليها
قوله واما المقدار لو انفرد لم يكن هناك شئ يوجب شيئا الا طبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هي في نفسها
واحدة لم يصر كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب ان يحتمل
شيئا معينا مما يختلف فيه حتى يختلف الكلية والجزئية فليس يمكن ان يقال هو لحقها من غيرها شئ بحسب امكان
وقوة ما او صلوح موضوع لحوقا سابقا ثم يتبع ذلك ان صار ما هو كالجزء بحاله مخالفة اقول يريد بيان
ان المقدار لو انفرد لم يكن الكلية والجزئية اصلا فضلا عما يلزمهما لان نفس طبيعة واحدة ولا يقتضي الاختلاف
خلاف بالكل والجزء وليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذن لا اختلاف هناك ويختلف النسخ
في بعضها هكذا لم يصر كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة فاعلة ولا من مقارنة
قابل ومواضع وفي بعضها الا من نفسها الا من علة ولا من مقارنة قابل وتقريره لم يصر كلا وغير كل بحسب الفرض
المذكور في الفصل المقدم الا من نفسها لانه لا علة ولا قابل هناك والاختلاف من نفسها باطل لانه لا يجب
ان يستحق الاختلاف ثم قال فليس يمكن ان يقال هو لحقها شئ من غيرها يعني من الفاعل ثم قال بحسب
الامكان وقوة ما يعني المادة التي يحتاج الامتداد الجسمي اليها لكونها صورة ثم قال او صلوح موضوع
يعني الموضوع الذي يحتاج المقدار والشكل اليه لكونهما عرضين وقيد الفاضل الشارح هذا بان للفلك فاعلا هو الصورة
النوعية ومادة هي هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثم يتبع ذلك اللحوق ان يخالف هذا الجزء الكل واعترض
الفاضل الشارح بان تعليل اختلاف الفلك في الكلية والجزئية بالمادة غير صحيح لان مادتي الكل والجزء
ان اتحدتا كانت الصورة وجزؤها حالين في محل واحد ولم يكن احدهما اولى بالكلية من الاخر وان
تباينتا كانت المادة متخالفة في الكلية والجزئية وح ان احتاجت الى مادة تسلسلت المواد والا فالصورة
ايضا وحدها متخالفة فيهما من غير احتياج الى المادة فان قيل تقدم الصورة في الوجود دون الحلول على جزئها سبب
لكونها اولى بان يكون كلا منهما قلنا يمكن تقدمها في الوجود وحده سببا في المفردة من المادة والا لما احتاج الى المادة
منشاء الاختلاف فهي تختلف بذاتها وتختلف غيرها من الصور والاعراض المادية بها كالزمان الذي يقتضي

فليكن ...

المقدم

١٧

التقدم والتاخر لذاته وبصير الاشياء متقدمة ومتاخرة بسببه على ما سيأتي بيانه فلذلك احتاجت الصورة
في اختلاف احوالها الى المواد ولم يحتج هي الى غيرها تنبيه هذا الحامل بما له الوضع من قبل اقتران الصورة
الجسمية به يريد بيان ان كون الهيولى ذات وضع امر لا يقتضيه ذاتها بل انما يستفيده من الصورة الجسمية
هذه مسئلة يبتني عليها البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان
عليه انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع او غير ذات وضع
والقسمان باطلان اما الاول فلانه مناف للحكم المذكور واما الثاني فلما ذكره فيما يتلو هذا الفصل
والوضع يطلق على معان منها كون الشئ بحيث يمكن الاشارة الحسية اليه ومنها حال الشئ بحسب نسبة
بعض اجزائه الى بعض ومنها هو المقولة المشهورة والمراد هيهنا هو الاول والمعنى ان الصورة الجسمية هي
العلة في كون الهيولى ذات وضع ويتبين منه انها هي التي بعينها تتخصص الهيولى وبعينها على ما سيأتي
بعد قوله ولو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم كان في حد ذاته ذا حجم اي لو كان للحامل وضع وهو
قائم بذاته خال عن الصورة فلا يخ اما ان يكون منقسما على الاطلاق وفي جميع الجهات او لم يكن فان
كان منقسما في جميع الجهات كان بانفراده خاليا عن الصورة جسم ذا حجم وقد كان حاملا للحجم هف
اقول او غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة وهذا هو القسم الذي لا يكون الحامل فيه منقسما
على الاطلاق فغير منقسم عطف على قوله وهو منقسم يريد ان الحامل ان كان بانفراده ذا وضع وكان
غير منقسم كان بانفراده مقطع منتهى اشارة وذلك لان الاشارة امتداد يبتدئ من المشير وينتهي الى
المشار اليه وينقطع انتهاؤه بما لا ينقسم في جهة ذلك الامتداد لانه لو انقسم في تلك الجهة لكان وراء
المقطع مقطع فكل مقطع اشارة ذو وضع غير منقسم وكل ذي وضع غير منقسم فهو عند فرض اشارة يمتد
اليه ولا يتجاوزه يكون منقطعا لها وهذا هو المراد من قوله غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى
اشارة نقطة ان لم ينقسم البتة او خطا او سطحا ان انقسم في غير جهة الاشارة اي ذلك المقطع لا يخ اما
ان لا ينقسم في جهة واحدة او ينقسم في جهتين وكان الحامل على الاول نقطة وعلى التقدير الثاني
خطا وعلى التقدير الثالث سطحا وانما لم يحتمل قسما آخر لان الابعاد الجسمية ثلثة واذا فرض احدها

شئ من المشار اليه فاذن لا يكون المقطع ع

اخرى او ينقسم في جهة ع

مقطعا للاشارة لم يبق الا اثنان فالحاصل ان الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت
اما جسما او نقطة او خطا او سطحا وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها باطل كونها احد هذه باطل وبطلان م
الاشياء يتبين من تصور ماهياتها فان الجسم والخط والسطح لكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال
يكون محتاجة الى حامل فهي غير الحامل والنقطة لا يمكن الا ان يكون حالة في غيرها والا لكانت
جزء لا يتجزى والحامل لا يكون حالا فهي ليست بنقطة ولوضوح هذه المعاني لم يتعرض الشيخ لبيانها
ووسم الفصل بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الا الى قسمة قوله فلو فرضنا هيولى بلا صورة فكانت بلا وضع
ثم لحقها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص يريد بيان امتناع حلول الصورة فصارت ذات
في الهيولى المجردة عنها وبه يتبين القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل المتقدم ذكره وتقريره انا
لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية فكانت بلا وضع بالضرورة لما مر ثم فرضنا ان الصورة لحقتها و
صارت ذات وضع بالضرورة لامتناع وجود جسم غير ذي وضع لكان لا يخ اما ان لا يتحصل الهيولى
في موضع من المواضع او يتحصل فان تحصلت فلا يخ اما ان تحصل الهيولى في موضع في جميع المواضع
او في بعضها دون بعض والاول والثاني من هذه الاقسام محالان ببديهة العقل والثالث ايضا
محال لان ذلك الموضع اما ان لا يكون اولى بها من غيره او يكون والا فان لم يكن اولى وكانت
النسبة الى جميع المواضع كان حصولها في ذلك الموضع دون غيره ترجيحا لاحد الامور المتساوية من غير
مرجح وهو محال بالبديهة وان كان اولى بها فالاولوية اما كانت حاصلة قبل ان لحقتها الصورة
حصلت بذلك وهذان قسمان وهما ايضا محالان مع ان الكل ولعدمهما نظيرا في الوجود والشيخ اورد
واورد نظيرهما وبين الفرق بينهما وبين النظيرين وتعرض من ذلك الاقسام المحالة بالبديهة لا
بجواز قوله فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت
في صورة توجب لها وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى
وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض هذا بيان امتناع القسم الاول والفرق
بينه وبين نظيره اما بيان الامتناع فبيان ان هذا لا يمكن لان الهيولى قبل الصورة كانت غير

منفلة

الوضع
متعلقة بالموضع الذي حصلت فيه مع الصورة ولا يمكن ان يقال ان ذلك اي حصولها في ذلك
انما كان لان الصورة انما لحقتها هناك وذلك لان الهيولى لم يكن هناك ولا في موضع آخر ثم
اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى نظيره في الوجود وهو ان يكون الهيولى في صورة توجب لها
وضعا هناك كجزء من الهواء مثلا في موضعه الطبيعي فان صورة الهوائية توجب له هناك وضعا
او كان قد عرض لها وضع هناك ثم فسدت صورة الجزئين بسبب ولحقت صورة المائية بها فتلك هناك
فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاص لكون ذلك الموضع اولى بها والاولوية كانت
حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة السابقة او الاحوال العارضة لها ثم اشار بقوله وانما ليس
يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض الى الفرق المذكور قوله وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة
عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي يكون لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض كما
يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه من تخصيص وضع جزئي بسبب اللحوق الصورة وهناك وضع جزئي
لحوقا تخصص من بين المواضع الطبيعية من ذلك الموضع كالجزء من الهواء يصير ماء فيكون موضعه الطبيعي
متخصصا بحسب موضعه الاول وهو اقرب مكان طبيعي للماء ما كان موضعا لهذا الصائر ماء وهو هواء
وانما لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة قوله وهذا بيان امتناع القسم الثاني وهو ان يحصل
الاولوية بعد ان يلحق الصورة بالهيولى وبيان الفرق بينه وبين نظيره في الوجود اما بيان الامتناع
فهو بيان ان تساوي نسبتها الى جميع المواضع التي يقتضيها الصورة التي يلحقها فهي اذن يكون متساوية
النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة ويستحيل حصولها في بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن ايضا
ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي يكون لاجزاء كل واحد مثلا
كالارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد لئلا يقال الصورة النوعية التي ... ان الجسمية الصورة على
ما سيذكرها انما يقتضي تعيين الموضع لكون كل صورة مقتضية لحيز مخصوص دون غيره وذلك لان
للحيز الطبيعي اجزاء كثيرة وحصول الهيولى مع الصورة في احدها دون غيره يقتضي اولوية فلاجل هذا
خص الغرض بالقيد المذكور ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه الى نظيره في الوجود

وذلك الوجه هو المثال الاول الذي كان الوضع السابق ولجبا الا ما رضا بحسب الصورة السابقة
اعني في الجزء من الهواء الذي كان في موضعه الطبيعي ثم صار ما يقصد الموضع الطبيعي ثم صار ما يقصد
الموضع كلما لوجود الصورة المائية وانما لم يقصد اي جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذي هو اقرب اجزا
الموضع المائي الى الموضع الاول فيتخصص ذلك الموضع الجزئي به بسبب الوضع السابق وهو معنى قوله
بسبب لحوق الصورة هناك وضع جزئي اي بسبب لحوق الصورة حال وجود وضع جزئي هناك فهنا
سببان احدهما صورة المائية وهو سبب لقصد الموضع المائي مطلقا والثاني الوضع السابق وهو
سبب لتخصيص الموضع الجزئي منه بالقصد ثم اشار بقوله وانما لا يمكن هذا الخ الا انا جعلنا مجردة الى
بينهما ولما بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الاول وهو حلول الصورة الجسمية في الهيولى المجردة
وبيانه ذلك ان حلول الصورة في الهيولى لا يجوز الا على سبيل البدل بان يكون حلول اللاحقة بعد
زوال السابقة واعلم ان فايدة ايراد النظيرين سد باب المعارضة بهما وذلك لان الحكم بامتناع حلول
الصورة في الهيولى المجردة لاقتضايها الحصول في موضع مع عدم اولوية احد المواضع به يمكن ان
يعارض بالكون الذي هو حلول صورة جديدة في الهيولى والكاين يقتضي لا محة الحصول في موضع فما
لوجه في تخصيصه باحد المواضع هو الوجه في تخصيص الهيولى المجردة به ثم ان اجيب بان المخصص هو الوضع السابق
حاصل ثمة وغير حاصلة هنا وعورض بان الصورة الكاينة الجديدة يقتضي الحصول في احد اجزاء
مكانها الطبيعي لا بعينه مع ان نسبتها الى الجميع لواحد فالوجه في تخصيصها باحدها هو الوجه في تخصيص
الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة فيجاب بان الوضع السابق ايضا يفيد تخصيص قرب الاجزاء منه
منه بذلك وهنا اذ ليس وضع سابق فلا تخصيص وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح ان اول الاشكال
هو ان الجسم العنصري لا يجب اتصافه باحد الصور النوعية بعينها مع دوام اتصافه بها فلم لا يجوز
ان الهيولى اذا اتصفت بالجسمية فهي وان كانت غير واجبة الحصول في حيز بعينه لكنها يحصل في احد
الاحياز واجاب عنه بكون كل صورة نوعية مسبوقة باخرى تعدها للهيولى في قبول اللاحقة لو الهيولى
الخالية عن الصور ليست كذلك فظهر الفرق اقول هذا اشكال ايراده ليس في الكتاب منه حين ولا ايراد

واما ثانيا فكذلك تجويز اتصاف الهيولى في حال تجردها باوصاف متعاقبة يقتضي احدها تخصيصها باحد
الاوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها فليس بشيء لان الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف اي
متخصص بوضع فهي غير مجردة وان لم يتخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة
تنبيه فاحدس من هذا ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية وفي نسخة الجسمانية وفي نسخة
الجرمية ذكر الفاضل الشارح على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة كانت بانها حالة
الانفكاك اما ان يكون مشارا اليها او لا يكون وابطل الاول في فصل ثم ابطل الثاني في الفصل المتقدم
بانها عند اقترانها بالصورة اما ان يحصل في كل الاحياز او لا يحصل في شيء منها او في حيز معين ولم
يتعرض القسمين الاولين منها لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال الثالث ولاجل ذلك امر بالحدس
ولم يصرح بثبوته مطلقا لانه موقوف على النتيجة بفساد القسمين المحذوفين اقول ويحتمل ان يكون
الوجه في ذكر الحدس ان امتناع اقتران الهيولى المجردة بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى
عن الصورة بل يدل على ان الهيولى المجردة غير مقترنة بالصورة ابدا وينعكس عكس النقيض الى ان الهيولى المقترنة
بالصورة غير مجردة اي لا يكون مجردة اصلا وهيولى الاجسام هي المقترنة بالصورة فهي لا تتجرد عن الصورة
تنبيه والهيولى قد لا تخلو ايضا عن صور اخرى يريد اثبات الصورة النوعية وهي التي يختلف بها الاجسام انواعا
واعلم ان سلب الخلو يجاب المقادير يعني لا تخلو انها يقارن ولما كانت الهيولى لا يقارن هذه الصور
معا بل يقارن واحدة منها فقط ولا يجب ان يقارن تلك الواحدة ايضا دائما بل يقارنها وقتا دون وقت
فاورد الشيخ لفظة قد التي يفيد مع الفعل المضارع جزئية الحكم ليعلم ان الحكم الكلي بمقارنة
الهيولى لما يقارنه من الصور النوعية غير واجب وان كان امتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور واجبا
قوله وكيف ولا بد ان يكون اما مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتيام والتشكل بسهولة
او بعسر او مع صورة توجب امتناع قبول ذلك وكل ذلك غير مقتضى الجزئية اقول اي وكيف يحكم بخلو
الهيولى منها فان امتناع خلو الجسم عن احد امور ثلثة احدها قبول الانفكاك والالتيام والتشكل التابع
لهما بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات وثانيها الامتناع عن قبول ذلك وهو اللازم

وثالثها قبول جميع ذلك بعسر وهو
اللازم للاجسام اليابسة العنصرية
م

للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة لذواتها فهي انما يجب بعلل تقتضيها ولا يمكن نقيضها الجرمية

المتشابهة في جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان الفاعل لا يكون قابلا لما يفعله كما تبين

في علم ما بعد الطبيعة فعللها اذن امور مختلفة ايضا غير الهيولى والصورة ويجب ان يكون تلك

الامور مقارنة لها لان المفارق يتساوى نسبته الى جميع الاجسام ويجب ان يكون متعلقة بالهيولى

لاقتضائها ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبول الفصل والفصل وغيره ويجب ان يكون

صورا لا اعراضا لان الجسم يمتنع ان يتحصل من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور قوله

وكذلك لا بد لها من استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعينين وكل ذلك غير مقتضى الجرمية

العامة المشتركة فيها اقول الجسم يمتنع ان يخلو عن الاين او الوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة

او على جميع الاوضاع فاذن جسميته تقتضي ان يكون في مكان ما ووضع غير متعينين ثم ان كل جسم يجب

ان يختص بمكان او وضع متعينين بعينهما طبعا على ما يجي في النمط الثاني فاذن لا يخلو كل جسم عما

يقتضي استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعينين وذلك لصورة غير الجسمية العامة المشتركة كما مر فيها

وانما لم يقتصر على المكان وجعل الوضع قسيما له لئلا يصير الحكم جزئيا فان الجسم المحيط بالكل ليس عنده في

مكان وهو لا يخ عن وضع معين واعلم ان الصور يختلف باعتبارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة

قبول الانفكاك وعسره يكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة مناسبة للاين و

هكذا في ساير الاعراض وتحقيق كونها مغايرة لتلك الاعراض ان كون الجسم بحيث يستحق ما هو غير حصوله

في ذلك الاين مثلا يوضح ذلك بقاؤها في بعض الاجسام مع زوال الاعراض فان السبب المقتضى لسهولة

تشكل الماء وارادة الى مكانه الطبيعي وصعود الطبيعي باق عند جموده او اصعاده بالقسر او تكعيبه

قال الفاضل الشارح اورد عليه شكوكا كثيرة منها ان استناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة فان

استندت يقتضي استناد الصور ايضا الى غيرها من الامور المختلفة فان استند اختلاف الصور في

العنصريات الى اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة وفي الفلكيات الى اختلاف

قوابلها قيل فلم لا يجوز استناد اختلاف الاعراض اليها من غير توسط الصور والجواب عنه ما مر وكذا في الماهيات

المغايرة

مغايرة الاعراض ومباديها وامتناع تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادي وساير الاحوال المذكورة

فان سميت تلك المبادي بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات فلا مضايقة في التسمية الا انه ينبغي ان ينسب

اليها تحصل الاجسام انواعا وصدور الاعراض المذكورة وليست الاستعدادات ولا المواد

كك ومنها ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصور فان اعراضه لا يزول وذلك لان هذه الصور لو ثبتت

للفلك لكانت لازمة ايضا لا محالة ويكون لزومها اما للجسمية او لما يكون حالا فيها او لما يكون

محلا لها ثم قال فليكن المحل سببا للاعراض اللازمة من غير توسط الصور وايضا جميع العناصر لا يحتاج

اليها لجواز ان يكون صعوبة القبول عدما لسهولته ومبدا العدم يجوز ان يكون عدميا والجواب

ان استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول لكونها مشتركة وكل الجسمية المختصة

بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصورة لا غير فاذن القول بلزوم هذه الصور للجسمية

غير معقول بل الواجب ان يعكس ويقال الجسمية لازمة لصورة الفلك ح يسقط القسمة المذكورة

لانها يلزمها لانها صورة الفلك لا غير واما استنادها الى المحل على ما ذكر فغير معقول لان الاعراض

المذكورة ليست عدمية اما الاينية الوجودية لا تصدر عن الاعدام فظاهرة واما الباقية

فعلى ما تبين في مواضعها والامور الوجودية لا تصدر عن الاعدام ومنها المعارضة اولا بان

هذه الصور محتاجة الى الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والا لم تكن الصور

مقومة للجسمية فاذن لم تكن صورا وثانيا بان القول بكون تلك الصور مصادر للاعراض

مختلفة غير مرتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الاين وكل من ساير الابواب من غير ان

تصدر البعض بواسطة البعض ناقض للقول بان الكثرة لا تصدر عن الواحد والجواب عن الاول ان

الصور ليس من شرطها ان يتقوم بها المحل من غير دور على ما تجي بيانه وعن الثاني بان الكثير يجوز ان تصدر عن

الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة اليه فهذه الصورة مقتضى التاثير في الغير بحسب انها الناشية

عن الغير بحسب المادة وحفظ الاين بشرط الكون في مكانها والعود اليه بشرط خروجها عنه وهكذا

في البواقي فهذا حل تلك الشكوك على قواعد الشيخ من غير الاحتيال الذي اورده هذا الفاضل اشارة

ها او لما يكون لا يكون حالا ولا محلا وابطل الاقسام الاكثر محلا

بعض تلك الصور اعداما للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول المقتضية سهولته فان هذا جايز ان يكون

لامتناع كون القابل فاعلا واما جعل بعض الصور العنصرية اعداما فغير معقول

الجسمية من شرطها تقوم الهيولى وهذه الصور تقومها

قوله

مختلف

واعلم انه ليس يكفي ايضا وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمانية والا لوجب التشابه المذكور بل يحتاج فيما يختلف احواله الى معينات واحوال متفقة من خارج يتحدد بها ما يجب للقدر والشكل وقد اشار الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسمية محتاجة في وجودها وتشخصها الى الهيولى لكونها غير منفكة في الوجود عن التناهي والتشكل ومحتاجة فيهما اليها فاراد ان يبين في هذا الفصل انها مع احتياجها الى الهيولى يحتاج الى شيء اخر غير الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل الشارح ان هذا الكلام يصلح جوابا عن سؤال يذكر على دليلين مما مر اولهما انه لما استدل على ان الصورة لا ينفك عن الهيولى بان قال لزوم المقدار والشكل اما للصورة او للفاعل او للحامل والتزم بانه للحامل فكان لقائل ان يقول العنصريات غير مختلفة في المواد فيجب استواؤها في المقدار والتشكل وثانيهما انه لما استدل على اثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات فكان لقائل ان يقول لو كان الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة لكان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة اخرى ولما كان الجواب عنهما واحدا اخره الى هنا والجواب هو ان اسباب الاختلافات والاختصاصات هي الامور السابقة المعدة للاحقة فقوله لا يكفي ايضا وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمانية اي حتى يتشخص فانه ذكر ان الصورة يحتاج الى الحامل في الوجود والتشابه المذكور هو تشابه المقدار والشكل لا تشابه الكل والجزء فان الجزء والكل لا يجب ان يتحد مع وجود المادة القابلة للانقسام قوله بل يحتاج فيما يختلف احواله اي اجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال الى معينات اي الى مشخصات وذلك لانها لا يحتاج الى علل الماهية والحقيقة بل يحتاج الى علل يفيد تغايرها وانفصالها عن العناصر الكلية قوله واحوال متفقة من خارج فكان ينبغي ان يقول واحوال مختلفة من خارج لان سبب المختلفات ينبغي ان يكون مختلفا لا متفقا لكنه اراد بها الاحوال الاتفاقية وهي التي يكون وجودها غير دايم ولا اكثري فان الاشخاص من حيث انها اشخاص يحتاج الى علل يستند وجودها اليها فيصير ايضا هنا السابق على علل لا نهاية لها ويريد بالمعينات والاحوال المتفقة من خارج العلل الفاعلية وهي القوى السماوية والاحوال الارضية التي هي الصور السابقة والتغير الطبيعية والقواسر الخارجة فان جميع ذلك علل فاعلية لتشخص الصور واما الحامل فهو علة قابلية قوله وهذا سر عظيم يطلع منه على اسرار

اخرى

اخرى قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم يطلع منه على اسرار هي اقتضاء ذلك ان لا يكون للحوادث بداية زمانية وانه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية ليكون تلك الحركة سببا لحصول تلك الاستعدادات المختلفة في المادة وهذه الترتيبية هو الجواب عن السؤال المذكور اقول ومن تلك الاسرار التنبيه بوجود مبدأ قديم يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ولوجود جسم يتحرك بحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الاسباب التي ينتظم بانتظامها امور العالم على ما هو عليه في نفس الامر واعلم ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان تكون الصورة هي العلة المطلقة الاولية لقوام الهيولى بها مطلقا او يكون الصورة آلة او واسطة لمقيم آخر يقيم الهيولى بها مطلقا او يكون شريكة لمقيم آخر باجتماعهما جميعا يقوم الهيولى ويكون لا الهيولى وليس احدهما اولى بان يكون مقاما به الآخر من الآخر بعكسه بل يكون سببا ما آخر خارجا عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر يريد بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة فذكر اولا الاقسام المحتملة ليتبين ما هو الحق منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام ان يقال لما ثبت تلازمهما فاما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او يكون الصورة محتاجة الى الهيولى من غير عكس او يكون كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى او لا يكون ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فهذه اربعة اقسام وللاول منها على ثلاثة اقسام فان الصورة تكون علة للهيولى اما علة مطلقة او جزءا منها او لا علة ولا جزء علة بل يكون آلة او واسطة للعلة تخرج من هذا ان الاقسام ستة والحق من جملتها عند الشيخ واحد هو ان الصورة جزء العلة [illegible] ويكون ما بينها وبين معلولها او بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث تقتضي تلك العلة ما لكل واحد منهما بالآخر على ما سيأتي بيانه وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا معلولا ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما علة للآخر منفردا عن الآخر لكن الجمهور لا يتفطنون لذلك ويظنون انه التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للآخر ربما يكون من غير ان يقتضي الارتباط بينهما ثالث ويتمثلون في ذلك بالمتضايفين وذلك طريقة والشيخ لم يتعرض لذلك الثالث ولا ابطل قسم وجه التلازم

لو لم يكن المقادير والاشكال متشابهة ان كانت الهيولى م

وهو تنبيه ح

تجرد عن الصورة ولا الصورة تجرد عن الهيولى ح

للهيولى واول الكلام عند المحقق لا يفسد الا العلة الموجبة ح

ان يكون احدهما

الى قسمين احدهما علة للآخر والثاني ان لا يكون كك والاول كان محتملا للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل
الش لكن العلة القابلية لما لم يكن علة موجبة فهي لا يكون مقتضية للتلازم من جهة القبول ولما استحال
ان تكون القابل فاعلا استحال ان يكون الهيولى مقتضية للتلازم الذي بينها وبين الصورة بوجه من الوجوه
فلذلك لم يتعرض الشيخ لاستناد التلازم الى علية الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة بوجه من
الوجوه وعليتها وقسم هذا القسم الى الاقسام الثلثة التي ذكرها الفاضل الش وبقي القسم الثاني وهو ان
لا يكون احد المتلازمين علة للآخر فنبه على انه ما يظنه الجمهور في هذا القسم هو ان لا يكون التلازم
لارتباط يقتضيه شيء غير المتلازمين ثالث لهما ولهذا المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبيه فهذه هي الاقسام
الاربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم الرابع ايضا بحسب الاحتمال العقلي الى قسمين بان ذلك الثالث
يقيم كل واحد منهما اما مع الاخر او بالاخر هذه هي الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل الش
في قوله ان الهيولى مفتقرة في ان يقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فوايد منها انه انما قال في ان
يقوم ليعرف انها مفتقرة في الوجود الخارجي لا الذهني ومنها انه قال في ان الى مقارنة الصورة
ليعرف انها ملكة من جنس ما لا يتايز في انها ذات كالباري تعالى والعالم ثم قال وعلى قوله مقارنة
الصورة شك لفظي وهو ان المقارنة من الصناعية تعرض للشيء بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية
متاخرة عن الذوات فاذن المقارنتان اعني مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متاخرتان
عنهما فلا يصح ان الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال انها مفتقرة في و
جودها بالفعل الى ذات الصورة افتقارا متى وجدت وجب ان يكون مقارنة للصورة فالافتقار
يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك
الا انه وقع في عبارته توسعا ويحتمل ان يقال الشيخ لم يذهب الى ان ذات الهيولى مفتقرة الى المقارنة
المتاخرة عنها بل ذهب الى انها في قيامها بالفعل اي في تشخصها مفتقرة اليها والشيء يجوز ان يحتاج
في اتصافه بصفة الى ما يتاخر عن ذاته كالعلة المحتاجة في اتصافها بالعلية الى وجود معلولها
المتاخر عنها ولا يلزم من ذلك الا تاخر صفتها عما يتاخر عنها ثم قال وهذه القضية يعني ان الهيولى

مفتقرة

بالطرفية ان الحق في هذا القسم

فوجوده الاولى ... انه قال يقوم بالفعل ليعرف انها مفتقرة

مفتقرة في قيامها الى مقارنة الصورة مفتقرة الى حجة لان الذي مر هو ان الصورة لا تخلو عن الهيولى والهيولى
لا تخلو عن الصورة فهذا القدر لا يكفي في بيان ان الهيولى مفتقرة الى الصورة لاحتمال ان لا يكون لاحدهما
تاثير في الاخر بل يكونان متضايفين ثم ان كان ولا بد من الافتقار فقد يمكن ان يكون الافتقار من جانب
الصورة قال وسيأتي ابطال الاحتمالين واقول واما تلازم المتضايفين فسنبين انه ليس على وجه لا يكون
لاحدهما تاثير في الاخر كما ظنه واما الاحتمال الآخر وهو ان يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقا فقد بينا
انه لا يفيد التلازم اذ القابل لا يقتضي الايجاب في علية قال والفرق بين الالة والواسطة ان كل آلة واسطة
ولا ينعكس لان الالة لا يكون موجبة الا ان الايجاد يتوقف على توسطها والمتوسط قد يكون موجبا كالعلة
القريبة الالة كما ذكرنا هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب بتوسطه والواسطة هي معلول
علة لغيره من حيث يقاس الى طرفيه فاحد الطرفين معه والآخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة قال وقوله
او يكون لا الهيولى يتجرد عن الصورة ولا الصورة يتجرد عن الهيولى اشارة الى القسمين الاخيرين مع الشبهة
التي يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب الى احدهما وهي ان يقال لما ثبت التلازم فليس احدهما بالعلية
اولى من الاخر واليه اشار بقوله وليس احدهما اولى بان يكون مقاما به الآخر من الاخر بعكسه بل الحق ان يكون
الاحتياج من الجانبين على السواء والاستغناء من الجانبين على السواء اقول لو كان مراده ذلك لكان عن ذكر السبب
الخارج مستغنيا وايضا على تقدير الاستغناء من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته ويكون
قوله او يكون لا الهيولى يتجرد عن الصورة الى قوله بعكسه اشارة الى القسم الاخير على ما يظنه الجمهور وقوله
بل يكون سببا آخر تنبيه على ما هو الحق في ذلك وقسم لذلك القسم الى قسميه قال ثم في شكان لفظيان
الاول انه لما ذكر ان قيام احدهما بالاخر ليس اولى من العكس جعل التلازم ان يكون بسبب خارج يقيم كل
واحد منهما مع الاخر او بالاخر ولكن غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الاخر او بالاخر عن غير اثبات
ثالث وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود
متكافيان في الوجود الثاني انه اراد بقوله يقيم كل واحد منهما مع الاخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر
فهو لا يصح لانه من القسمة كون الهيولى مفتقرة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم وان لم يرد به ذلك

داوز

واو

الى آخره

الا ابرهان

لم يكن ذلك القسم المذكور افعلى التقدير الاول بعض الاقسام مناف لمورد القسمة وعلى التقدير الثاني
بعض الاقسام محذوف والشك الاول هو ما ظنه الجمهور وقد مرت الاشارة الى فساده وسيأتي
بيانه بقول ابسط والشك الثاني غير وارد لان الاستغناء عن المحل بنفي ينافي تلازمهما اشارة ثم ان الصور
يفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن ان يتوهم انها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر للهيولى ولا انها ولا الات
او متوسطات مطلقة بل لا بد في امثاله هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين اقول صور العناصر
يفارق الهيولى الى بدل اما الجسمية فلجواز الانفصال عليها الذي اذا طرأ زالت الجسمية التي كانت
في حالة الاتصال وحدثت جسميتان اخريان واما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على ما سيأتي
واما صور الافلاك فلا يفارقها اصلا اما الجسمية فلامتناع الخرق والالتيام عليها واما النوعية
فلامتناع الكون والفساد عليها والمراد في هذا الفصل ان صور العناصر لا يمكن ان يكون عللا مطلقة ولا
الات ومتوسطات مطلقة للهيولى في ذلك لوجوب المعلول عند انعدام العلل والالات والمتوسطات المطلقة
لكن الهيولى لا تعدم عند انعدام الصورة المذكورة لانها مستمرة الوجود ولما كان القسمان الاولان
من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم باطلين لما ذكره قال بل لا بد في امثال هذه من ان يكون على
احد القسمين الباقيين من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم قوله وهو سر آخر اقول السر هو دلالة هذا البرهان
على وجود مبدأ الكائنات غير الهيولى والصورة بل شيء آخر دائم الوجود مفارق يفيض وجود الهيولى عنه
لا بانفراده بل بإعانة من الصورة وذلك لان الهيولى لما امتنع وجودها منفكا عن الصورة وذلك لان الهيولى
لما امتنع وجودها منفكا عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة قد ينعدم ويبقى
المادة فعلم انها يحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد فلم
يمكن ان يكون من حيث هي كذلك علة للهيولى الواحدة بالعدد بانفرادها فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج
الى علة واحدة بالعدد فعلم ان هنا شيئا آخر مباينا للهيولى والصورة واحدا بالعدد دائم الوجود
يضاف الصورة من حيث هي صورة ما اليه فيجتمع منهما للهيولى علة واحدة بالعدد تامة مستمرة الوجود بما
يزيل
لسنية ذلك المبدأ المستحفظ للهيولى بالصورة المتعاقبة لتشخص تلك سقفا بدعامات متعاقبة

صورة معينة اي من حيث
طبيعتها النوعية الموجودة لا
من حيث خصوصيات الاشخاص
ولما لم يكن الصورة من حيث هي
صح

واحدة

واحدة منها ويقيم اخرى بدلها فتادية الكلام اثبات هذا المبدأ المفارق سر في هذا الموضع اشارة
يجب ان نعلم في الجملة ان الصورة الجرمية وما يصحبها ليس شيء منها سببا لقوام الهيولى مطلقا اقول يريد ان
يبين ان الصورة الجسمية وما يصحبها من الصورة النوعية سواء كانت عنصرية او فلكية ممكنا زوالها
او ممتنعا فانها لا يمكن عللا مطلقة ولا وسايط مطلقة لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح الحجة
المذكورة هنا مبنية على مقدمات الاولى ان المتأخر عن الشيء سواء كان التأخر بالذات او بالزمان
وهذه مقدمة بينة الثانية ان الشيء الذي يكون مع المتأخر عن الثالث يجب ايضا ان يكون متأخرا
عن الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمة في الاشارة الثانية من النمط الثاني من هذا الكتاب فان محدد
الجهات متقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة قال لان محدد الجهات متقدم على الجهات وهو
اما مع الاجسام المستقيمة الحركة المتقدمة عليها والمتقدم على المتقدم متقدم واستعملها ايضا في النمط
السادس من هذا الكتاب حيث بين ان الحاوي لو كان متقدما على المحوي الذي هو مع عدم الخلاء لكان
متقدما على المحوي ثم زعم هناك ان الفلك الحاوي الذي هو مع عدم المتقدم على الفلك المحوي غير متقدم
على الفلك المحوي فخرج منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد يجب ان يكون بعد
والفرق مشكل اقول المعية يطلق على المتلازمين اللذين يتعلق احدهما بالاخر اما من حيث التصور او
من حيث الوجود كالجسمية المتناهية والتشكل في الوجود كالجسم المستقيم الحركة مع الجهة والجهة التي يتحرك
فيها ذلك الجسم ايضا في الوجود وكوجود الملاء ونفي الخلاء على تقدير كون نفي الخلاء مغايرا له في التصور
وقد تطلق على المصاحبين بالاتفاق كمعلولين اتفقا بما صدرا عن علة واحدة بجنب امر او اعتبار
فيها ولا يكون لاحدهما بالآخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا شك ان وقوع اسم المعلول
في الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك المباينة المعنوية ثم قال الثالثة انا قد بينا ان الجسمية
لا ينفك عن التناهي والتشكل وظاهر انها لا يوجدان الا مع الجسمية وبينا ان الجسمية لا يمكن ان يكون علة
لهما فهما اذن غير متأخرين عن الجسمية وما لا يكون متأخرا عن الشيء فهو اما مع الشيء او يكون متقدما
عليه فثبت ان التناهي والتشكل اما ان يكونا قبل الجسمية او معها ولقايل ان يقول الشكل هيئة احاطة

عدم الخلاء م

المحدود بالجسم فهي متاخرة عن المحدود المتاخرة عن المقدار لكونها نهايات المقدار والمقدار متاخر عن الجسم
والجسم متاخر عن الجسمية التي هي جزء لها فالشكل متاخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال
متقدم قالوا الغلط في البيان الاول هو في قولنا لما لم يكن الجسمية علة لهما فهما اذن غير متاخرين
عنها فان ما لا يكون علة للشيء لا يكون متقدما عليه بالعلية والمتقدم بالعلية اخص من المتقدم المطلق
ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلعل الجسمية وان لم يكن متقدمة عليها بالعلية لكنها متقدمة عليها
بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم اجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية واعراضها
اللازمة والزائلة وان لم يكن شيء من تلك الاجزاء علة لشيء من تلك العوارض فهذا ما عندي في هذه
المقدمة قوله هذا البيان يفيد تاخر الشكل عن ماهية الصورة ونحن قد ذكرنا ان الصورة من حيث الماهية
لا يتعلق بالتناهي والتشكل بل انها لا ينفك عنهما من حيث الوجود فقط ومعناه ان الصورة المتشخصة محتاجة
في تشخصها اليهما ولا يبعد ان يحتاج الشيء في تشخصه الى ما يتاخر عن مهيته كالجسم في الاين والوضع المتاخر
عنه فاذن التناهي والتشكل غير متاخر عن الصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة وان كانا متاخرين عن مهيتها
وهذا القدر يكفينا في هذا الموضع قال الرابعة ان التناهي والتشكل من توابع المادة ويقرره بما مر قال واذا عرفت
هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل وهما اما متقدمان على الجسمية او موجودان
معها فالهيولى يلزم ان يكون متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة علة او واسطة مطلقة في وجودها
لزم تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها وهذا محال ولقايل ان يقول عندكم ان الصورة شريكة علة الهيولى
فهي على مذهبكم متقدمة والحاصل ان الذي قد ابطلتم به كون الصورة علة مطلقة قايم بعينه في كونها
شريكة العلة قوله قد مر ان الصورة انما هي شريكة العلة من حيث كونها صورة ما لا من حيث كونها صورة
متشخصة فهي من حيث كونها صورة ما متقدمة على الهيولى لما جعلناها علة مطلقة للهيولى لوجب ان يكون
متشخصة لان الصورة من حيث هي صورة ما لا يجوز ان يكون علة مطلقة للهيولى المعينة كما
يمتنع ان يصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى فانها هي القابلة لتشخصها فهي سابقة على تشخصها
وشيا لهذا المعنى زيادة شرح وليرجع الى تفسير المتن قوله ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقتها
بالوجود معناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وقوامها لكانت سابقة بوجودها على
الهيولى قوله وفيها اشارة الى ما ذكرناه وهو ان السابقة بالوجود هي المتشخصة قوله ولكانت الاشياء التي
هي علل المهية الصورة ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة ايضا للهيولى بالوجود معناه ان كانت علة
مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ولكانت الاشياء التي هي علل المهية الصورة والاشياء التي
هي علل الوجود مما يكون جميعها سابقة بالوجود ايضا على الهيولى لان السابق على السابق سابق
يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى وفي بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود
غير وجود الهيولى ومعناه على اولى الروايتين ظ وعلى الرواية الثانية ان علية الصورة يقتضي تقدم
علل مهيتها ووجودها جميعا حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة المتقدمة على
معلولها مغايرة له فانظر كيف فرق الشيخ بين علل مهية الصورة وعلل تشخصها فان كلامه يقتضي
تقدم احد الصنفين على الهيولى وتاخر الصنف الاخر عنها قوله على انها معلولة من حيث ما لا يباين ذاته ذات
العلة وان كان ايضا ليس من احوال المعلولة لمهية فان للوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود
قال الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا ان نفسر هذا الموضع اولا ثم نبين احتياج الحجة المذكورة في هذه
الاشارة اليه ثانيا بانه قد يتوهم انه اذا اسقط هذا القدر من البين وضم ما قبله الى ما بعده فانه
يتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره في اثناء الحجة لغوا اما التفسير فهو ان المراد من قوله على انها
معلولة من حيث ما لا يباين ذاته ذات العلة هو ان الهيولى لو كانت معلولة للصورة لكانت من المعلولات
التي لا يكون مباينة عن العلة فان المعلول قد يكون مباينا عن العلة مثل العالم مع الباري تع وقد يكون
ملاقيا لها مثل مسئلتنا هذه فان الهيولى على تقدير ان تكون معلولة للصورة لم يكن مباينة عنها
بل كانت محلا لها فانه ليس يستبعد ان يكون الشيء علة لوجود شيء ويكون حقيقة تلك العلة يقتضي ان
يصير حالة في ذلك المعلول فيكون الصورة علة لوجود الهيولى ويكون ايضا علة لحكم آخر وهو صيرورتها
حالة في ذلك المحل وقوله وان كان ايضا ليس من احوال المعلولة لمهية فان للوازم المعلولة قسمان كل
قسم منها داخل في الوجود فالمراد منه ان الهيولى وان لم يكن من الاحوال المعلولة لمهية الصورة الا

لا يجب ان يكون مباينة عن ذات الصورة لان المعلولة المقارنة لعللها قد يكون معلولات لماهية العلة
مثل الفردية للثلثة وقد يكون معلولات لوجودها مثل مسئلتنا هذه اقول ان الشيخ لا يذهب الى ان الهيولى
معلولة لوجود الصورة التي يزول مع بقاء الهيولى وليس ايضا مراده بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان
ان المعلولات المقارنة قد يكون معلولات للماهية وقد يكون معلولات للوجود بل مراده ان المعلولات
بحسب القسمة العقلية قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره ايضا هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد من
القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال في الشفاء في الفصل الرابع من الثانية الالهيات في مثل هذا الموضع
بهذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء يكون مقارنا للذات وبعض اسباب
وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء مباين للذات فان العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا ثم البحث يلحق (?)
وجود القسمين جميعا هذا ما ذكره في الشفاء وظهر منه انه اراد بقوله ههنا فان اللوازم المعلولة قسمان ذلك
التجويز العقلي واراد بقوله وكل قسم منهما داخل في الوجود ان البحث يقتضي وجود القسمين جميعا في الخارج قال
واما بيان وانما الشيخ لماذا ذكر هذا الفصل في اثناء الحجة فالذي عندي ان الحجة التي يريد الشيخ ان يذكرها ثم
لا تعلق لها بهذا الكلام اصلا بل لو ضم ما قبل هذا الكلام الى ما بعده لتمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح
جوابا عن كلام يصلح ان يستدل به على ان الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو ان يقال الصورة اذا
كانت حالة في الهيولى والحال يحتاج الى المحل فالصورة محتاجة الى الهيولى فيستحيل اذا ان يكون تلك الصورة
علة لها لاستحالة الدور فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز ان يكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم انه يجب حلولها
في الهيولى لا لان الصورة يكون محتاجة الى الهيولى بل لو كان الهيولى بعد وجودها يصير علة لثبوت صفة للصورة
وهي صيرورتها حالة فيها ولان الصورة علة لحلولها في الهيولى ويكون اقتضائها لثبوتها هذا الحكم لنفسها
مشروطا بوجود الهيولى فيكون الهيولى مع كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة الا انها لا يكون مباينة
عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح جوابا عن هذا الاستدلال ولعل الشيخ انما اورده في هذا الموضع لانه
لما قال الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التي هي علل الصورة سابقة ايضا على الهيولى
حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى استشعر ان يقول قائل اذا كانت الهيولى محلا للصورة

فاي حاجة

فاي حاجة بك الى هذه الحجة الدقيقة على انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان تقول ان الحال محتاج الى المحل
والمحتاج الى الشيء لا يكون علة لذلك الشيء فلما توقع هذا الاعتراض ذكر ما يبين ضعف هذا الكلام ولا
يناسب ما ذكره الشيخ في هذا الموضع بل الواجب ان يقال ان الشيخ لما ذكر ان الصورة لو قدر انها علة مطلقة
للهيولى لوجب ان يكون الصورة بنفسها مع جميع علل ماهيتها ووجودها ونحوها سابقة بالوجود على الهيولى
حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة الموجودة الحاصلة في الخارج وجود الهيولى التي هي معلولة لها او حتى يكون
بعد ذلك للصورة وجود محصل في الخارج مغاير لوجود الهيولى المعلولة بحسب الروايتين جميعا اشار قبل الخوض
في بيان استحالة ذلك الى ان هذا التقدير مما يمتنع تحققه في هذا الموضع فان الهيولى وان كانت معلولة للصورة
فهي غير مباينة عن الصورة والمعلول المقارن لا يتاخر عن وجود العلة المشخصة اي لا يمكن تحصيل العلة في الخارج
بدونه لان العلة اذا سبقت بوجودها سبقت بما يقارن وجودها على ما يقارن وجودها وانما اشار الى ذلك
بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين بذاته ذات العلة اي مع انها معلولة غير مباينة الذات عن ذات العلة
فكانه قال لو قدرنا تقدم الصورة بوجودها على الهيولى مع ان هذا التقدير غير صحيح للزم منه محال آخر وذلك هو
المحال الذي ساق البرهان اليه وهو كون الهيولى متقدمة على نفسها بمراتب ثم ان الشيخ استشعر ان يقال
المقارن يجب ان يكون معلولا للماهية لا للوجود لانه لا يجوز ان يكون الشيء معلولا للماهية ومقارنا للوجود
كالفردية للثلثة وليس الامر هنا كذلك فان الهيولى ليست معلولة لماهية الصورة مطلقا فنبه بقوله وان كان ايضا
ليس من احوال المعلول لماهية على ان المعلول المقارن لا يجب ان يكون معلولا لنفس الماهية في جميع الصور
بل قد يكون معلولا لعلة قد يكون الماهية جزءا منها او شريكة لها كما ذهبنا اليه ههنا فيكون معنى كلامه
وان كان نفس ذات الهيولى ليس من الاحوال المعلولة لذات الصورة فهو ايضا معه مقارن فلا يصح تقدم
الصورة بالوجود عليه ثم انه لما وصف المعلولات بانها قد يكون غير مباينة ولم يكن شيء من جنس هذا
الكلام مذكورا فيما مر من الكتاب اشار الى امكان وجود الصنفين من المعلولات اعني المقارنة والمباينة في
الذهن وفي الخارج معا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود ولما فرغ من هذا البيان
تمم البرهان وظهر من هذا البيان ان هذا الكلام ليس لغوا ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل وان الحجة المذكورة

ثم انه عاد بعد ذلك الى تتميم الحجة
التي ابتدا بها هذا ما عندي
في هذا الموضع اقول
هذا الكلام
صح

فكيف لا يسبق

معلولا للوجود ومقارنا له في الوجود
~~[illegible]~~
بل قد يكون الشيء معلولا ...

متعلقة به لانه يؤكدها ويبين حقيقة الحال في هذه المسئلة قوله ولكن قد علم ان التناهي والتشكل من الامور
التي لا يوجد الصورة الجسمية في حد نفسها الا بهما او معهما قال الفاضل الشارح معناه ما مر في المقدمة
الثالثة قوله وقد تبين ان الهيولى سبب لذينك قال ومعناه ما مر في المقدمة الرابعة قوله فيصير الهيولى
سببا من اسباب ما به او معه يتم وجود الصورة السابقة بجملة وجودها للهيولى وهذا ح فقد اتضح انه ليس للصورة
ان يكون علة للهيولى او واسطة على الاطلاق وهذا بيان للخلف وقد نبه بقوله ما به او معه
تتمة وجود الصورة ان التناهي والتشكل كانا تمام ما به يتم وجود الصورة لا مهيتها فهما غير متاخرين عما هو
وجود الصورة كما ذهبنا اليه والباقي ظاهر قوله ولعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجة اليها في ان يتقوى
للصورة في الوجود سابقة الجواب انا لم نقض بكونها محتاجا اليها في ان يتقوى للصورة وجود بل قضينا
بالاجمال على انها محتاج اليها في وجود شيء يوجد الصورة به او معه ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام
المفصل قال الفاضل الشارح هذا هو سؤال على الفصل السابق وهو انكم قلتم ان الصورة لا يتقوى لها
وجود الا بالتناهي والتشكل او معهما وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم ان يكون الصورة محتاجة الى الهيولى
بوجه ما وجوابه انه ليس كلما احتاج الشيء اليه وجب ان يكون علة للشيء بل قد يكون وقد لا يكون و
تلخيص القول فيه يستدعي تفصيلا لا حاجة بنا اليه قال ولقايل ان يقول اتقول بان الصورة محتاجة
الى الهيولى ام لا تقول فان قلت بطل قولك ان الصورة شريكة لعلة الهيولى لانه يلزم من القولين كون
الصورة متاخرة ومتقدمة معا وان قلت ان الصورة لا يحتاج الى الهيولى لم يكن الهيولى متقدمة
بوجه ما على الصورة فبطلت حجتك السابقة والجواب انه يذهب الى ان الصورة من حيث هي صورة تكون
متقدمة على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث هي متشخصة محصلة في الخارج يكون متاخرة عن
الهيولى لان الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها وهذا هو المراد من قوله انا لم نقض بكونها محتاجا
اليها في ان يتقوى للصورة وجود اي لم نقل هي العلة الموجودة للصورة ولا انها العلة الفاعلة لتشخصها
وتحصلها بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها في وجود شيء يوجد الصورة به او معه وقضيتنا ان الصورة
يحتاج الى الهيولى في وجود التناهي والتشكل الذي يتشخص ويتحصل الصورة بهما او معهما موجودة

ليكون

وجه فقد صارت الهيولى علة الصورة ع

ليكون الهيولى قابلة لها فاذن هي اعني الهيولى متقدمة على ذلك الشيء وعلى الصورة المتصفة بذلك الشيء
من حيث اتصافها به لا على الصورة من حيث هي صورة ثم تلخيص ما بعد هذا الكلام يحتاج الى الكلام المفصل
وهو بيان كيفية احتياج احدهما الى الاخر من غير ان يلزم الدور على ما قلناه قوله وانت تعلم ان الصورة
الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم يعقبها بدل لم يبق المادة موجودة فمعقب البدل مقيم للمادة لا محالة
بالبدل وليس لقائل ان يقول ويقيم البدل ايضا بالهيولى على ان يكون الهيولى قامت فاقامت لان الذي
يقوم فيقيم يتقدم لقوامه اما بزمان او بالذات وبالجملة لا يمكنك ان تدير الاقامة يريد بيان
كيفية تقدم الصورة العنصرية على الهيولى وامتناع تقدم الهيولى عليها من حيث هي متقدمة على الهيولى
على وجه الدور قال الفاضل الشارح لما ابطل كون الصورة علة مطلقة او واسطة للهيولى اراد ان يبطل
القسم الثالث من الاقسام الاربعة التي صدر بها الباب وهو ان يقول الصورة محتاجة الى الهيولى
هذا الفصل يشتمل على بيان ان الصورة التي يمكن زوالها عن المادة ليست متاخرة في الوجود عن الهيولى
وتقريره ان الصورة الجوهرية اذا انسلخت عن المادة فان لم يحصل عقيبها في المادة صورة اخرى يكون
بدلا عنها لم يبق المادة موجودة لما مر من ان الهيولى لا تخلو عن الصورة واذا كان كذلك فالشيء الذي
عقب الصورة الزائلة من الصورة الحادثة مقيم للمادة اي حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ثم انه
لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق ان يقول وانه يحفظ
ذلك البدل بتلك الهيولى لان الشيء ما لم يوجد لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة
لكانت يتقوم اولا ثم يصير بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كنا بينا ان الصورة يقيم الهيولى فيلزم ان يكون
وجود كل واحد منهما سابقا الى وجود الآخر وهو معنى قوله وبالجملة لا يمكنك ان تدير الاقامة قال
ولقايل ان يقول هذا الفصل كالمناقض لما مضى لان فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى على
متقدمة على الهيولى ولما كان كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على
امتناع كون الصورة علة للهيولى مبنية على ان للهيولى تقدما بوجه ما على الصورة وشك آخر وهو ان
قوله فمعقب البدل مقيم لا محالة للمادة بالبدل ليس بجيد على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن اين ما

وشكل
ما ومقدارها واذا كان كذلك فمتى زال اين معين وشكل معين ومقدار معين فلا بد ان يحصل اين آخر
وشكل آخر ومقدار آخر فيكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورا مقومة للمادة فعلمنا
ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل بل لو صح ذلك لكان انما يصح في بعض الاشيا
وبالبرهان لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى اشار الى ان المسئلة لا تنعكس
لاستحالة الدور لان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقومة بنفسها قبل وجود الصورة اما
بالذات وبالزمان وهو مح لما مر وهذا بعينه هو الذي اورده في بيان استحالة ان يكون الصورة علة
مطلقة للهيولى واشار اليه بقوله على انها معلولة من حيث لا يبطل ذاته ذات العلة كما سبق تقريره فاذن
قد حصل من ذلك استحالة ان يكون كل واحد منهما علة للاخرى مطلقة لاستحالة قيام كل منهما من جزء
ثم انه جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهيولى
من حيث هي هيولى سابقة على الصورة لان الهيولى من حيث هي هيولى قابلة محضة بخلاف الصورة فلا يمكن
ان يصير قابلا ملا ومعطيا للوجود واما الشك الاول الذي اورده الش فينحل بما ذكرناه امر كيفية
تقدم احديهما على الاخرى واما الشك الثاني فليس بوارد لان امتناع انفكاك الجسم عن اينما انما
يقتضي احتياج الجسم لا في كونه جسما بل في وجوده وتشخصه الى الاين من حيث هو اين ما لا من حيث هو اين
معين ولا يلزم من حيث هو اين ما يحتاج الى الجسم من حيث هو جسم ما ومن حيث هو اين معين يحتاج الى الجسم معين و
اما قوله لم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورا فقد يدل على انه ظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة
بانه مقيم للمادة فقط هذا سهو من باب توهم العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم صورة بل المقيم
الذي هو الصورة انما هو جوهر يقيم جوهرا هو محله ومادته وهذه اعراض قامت اعراضا لا لانها اقامت
اجساما متشخصة لا في جسميتها بل في تشخصاتها العارضة لجسميتها ولذلك سميت بمشخصات الجسم فان
النقض بها ليس بمتوجه واما قوله فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما بذلك البدل للمادة فليس نتيجة
لما ذكره لان الذي ذكره لم يقتض الا كون معقب الاين مقيما للجسم المتشخص بالاين وذلك لا ينافي
اقامة المادة بالصورة ليس يمكن ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الاخر حتى يكون

كل واحد

كل واحد منهما متقدما بالوجود على الآخر وعلة بنفسه يريد بيان امتناع القسم الرابع من الاقسام
الاربعة المذكورة في الكتاب وهو ان يكون هناك شئ آخر يقيم كل واحدة من الهيولى والصورة اما بالآخر
او مع الآخر فانه يناسب الدور المذكور في الفصل المقدم وبيانا بما يكون اقامة كل واحد منهما بالآخر لانه
اوضح فسادا ولان الثاني راجع اليه ايضا ولفظ الكتاب ظاهر وهذا القسم هو الذي جعله الفاضل الاقسام
الاربعة التي اوردها هو ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الآخر لانه ان لم يتعلق
ذات احدهما بالآخر جاز ان يقوم كل واحد وان لم يكن مع الآخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالآخر
فلذات كل واحدة منهما تاثير في ان يتم وجود الآخر وذلك مما قد بان بطلانه وهذا هو الذي يكون
الاقامة فيه مع الآخر وحمله الفاضل الش على القسم الرابع من الاقسام الاربعة التي اوردها هو وهو كون كل
منهما غير محتاج الى الآخر وبيان ان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين الذين يوجد كل واحد مع
الآخر ولا يخ اما ان يتعلق بالآخر من حيث هو ذلك الآخر بوجه من الوجوه او لم يتعلق به اصلا فان لم يتعلق
جاز وجود كل واحد منهما منفردا عن الآخر وان تعلق فلذات كل واحد منهما تاثير في ان يتم وجود الآخر و
هذا هو القسم الاول بعينه الذي بان بطلانه والحاصل ان هذا القسم يرجع اما الى عدم التلازم
او الى الدور المذكور ولاجل هذا المعنى ذكرنا من قبل ان المعلولين المنتسبين الى علة واحدة اذا لم يكن
بينهما ارتباط بوجه يقتضي ان يكون بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما الا مصاحبة اتفاقية واعترض
الفاضل الش بان المطلوب هنا بيان ان الشيئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الآخر وجب صحة وجود كل
واحد منهما مع عدم الآخر وانتم ما ذكرتم عليه حجة بل ما ذكرتم الا اعادة الدعوى وهذا الاحتمال لو
لم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج في ابطاله الى البرهان فكيف وان له مثالا من الموجودات فان
الاضافات لا يوجد الا معا مع انه ليس لواحد منهما حاجة الى الاخرى لان احدى الاضافتين لو
احتاجت الى الاخرى لتأخرت عنها فلا يكون معا وللزم من احتياج الاخرى اليها الدور فان قلتم
هذا التلازم لا يعقل الا في الاضافات قلنا دعوى الحصار في الاضافات مفتقرة الى البينة و
الجواب ان المفهوم من كون الشئ غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده مع عدم الغير وكون البيان هو الدعوى

بعينه تدل على ان الدعوى واضح بنفسه غير محتاج الى برهان وانما اعيد ذكره بعبارة اخرى لير تفع
الالتباس اللفظى واما المتضايفان فليس كل واحد منهما غنيا عن الاخر كما ظنه هذا الفاضل ولا الا
حتياج بينهما دايرا كما الزمه بل هما اذا نانا افاد شيء ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الاخر وتلك الصفة
هى التى تسمى مضافا حقيقيا فاذن كل واحد منهما يحتاج لا فى ذاته بل فى صفته تلك الى ذات الاخر
وهذا لا يكون دورا اذا اخذ الموصوف والصفة معا على ما هو المضاف المشهور حدثت جملتان
كل واحدة منها محتاجة لا فى كلها بل فى بعضها الى الاخرى لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج الى
الجملة الاولى فظن ان الاحتياج بينهما داير ولا يكون فى الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم منهما
على وجه الاحتياج لاحدهما الى الاخر على ما ظنه ولا على سبيل الدور فظهر ان المعية التى يكون
المتضايفين ليست من جنس ما تقدم بطلانه بل هى معية عقلية معناها وجوب تعقلهما معا وحال
الهيولى والصورة يناسب هذا الحال من وجه وهو تعلق كل واحد منهما بالاخرى من غير دور و
يخالفه من وجه وهو كون الصورة اقدم دائما من الهيولى وانما لم يكن تعلقهما تعلق التضايف لان
المتضايفين لا يمكن ان تعقلا منفردين بخلافهما ولذلك احتج مع تعقل الصورة البين وجودها
الى اثبات الهيولى ثم ان التضايف يعرض لهما بعد تعقلهما كما فى ساير انواع المضاف المشهور
فبقى انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذن الهيولى والصورة لا يكونان فى درجة التعلق والمعية
على السواء قد تبين مما مر ان التلازم ينقسم الى ما يكون التعلق فيه لاحد المتلازمين بالاخر
من غير عكس والى يكون لكل واحد منهما بالاخر واذا ابطل القسم الاخير ثبت الاول وهو الذى قسم الشيخ
الى ثلثة اقسام هى كون الصورة علة او آلة او واسطة او شريكة للعلة وقد ابطل ايضا منها قسمين
وبقى واحد وهو كونها شريكة للعلة ولما كان للصورة فى القاسدة الكاينة تقدم ما فيجب ان يطلب كيف
هو انما خص القاسدة الكاينة بالذكر لان تصور التقدم فيها مع كونها متجددة على الهيولى الباقية
فى جميع الاحوال ابعد وكيفية التقدم هى ما صرح بها فى الفصل الثانى لهذا الفصل وهو انها تكون
شيئا آخر فى العلية والتقدم على الهيولى من حيث هى صورة ما لا من حيث هى صورة متعينة فانها من تلك

الحيثية

الحيثية مستمرة الوجود كالهيولى انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقى وهو ان يكون
الهيولى توجد عن سبب اصل وعن معين بتعقيب الصور اذا اجتمعا تم وجود الهيولى لما ابطل الاقسام
المحتملة الا واحدا وهو ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق فصرح به فى هذا الفصل واشار بقوله ذلك
الى ما اوجب طلبه فى الفصل السابق وبين ان الشيء الذى فيشارك الصورة فى العلية ما هو وهو الذى
سماه سببا اصلا وانما سماه سببا اصلا لانه المستمر الوجود المستحفظ لوحدة العلة على ما مر وايضا لانه الذى يفيد
اصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة لان الصورة لا تفيد الاخراج ذلك الوجود المستفاد منه الى الفعل
وتبعيته وهو كما ذكرنا موجود ثابت دايم الوجود مفارق عن المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات والا
لعاد بعض المحالات المذكورة وقد يسمى عقلا كما سيجيء ذكره وبيان صفاته واما المعين بتعقيب الصور فهو
السبب الذى يقتضى تعقيب الصور وسماه معينا لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الهيولى لا اصل
وجودها فهو يعين السبب الاصل فى اقامة الهيولى المستمر الوجود وقد ذهب الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين
هو الحركة السرمدية التى تفيد للهيولى الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة
واقول انها ليست كافية فى تعقيب الصور لان حصول الاستعدادات لا يكفى فى وجود الشيء فان
العلة المعدة ليست من العلل الموجبة بل يحتاج فيه مع ذلك الى مفيض لاصل وجود الصورة كما ذكره هو
ايضا فى كلامه وهو الاحتياج اليه وهو السبب الاصل بعينه على ما سياتى بيانه والى احوال اتفاقية من خارج
طبيعية وقهرية يتجدد بها ما يجب من القدر والشكل على ما مر فالعلة التامة لوجود الصورة المتجددة
هى مجموع ذلك فالمعين ان حمل على علة الصورة فينبغى ان يحمل عليها باسرها وح يكون السبب الاصل ايضا
داخلا فى المعين من وجه ويحتمل ايضا ان يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث هى صورة ويكون
تقدير الكلام هكذا عن سبب اصل وعن معين يحصل وجوده من السبب الاصل بتعقيب الصور فيكون
فاعل التعقيب هو السبب الاصل ولعله سماه اصلا لانه علة بالوجهين احدهما بلا توسط والثانى
بتوسط المعين الذى هو الصورة فهو اصل فى العلية مطلقا وعلى التقديرين جميعا فقوله اذا اجتمعا
تم وجود الهيولى يريد به اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هى صورة لان العلة التامة الفق

من مجموعهما او هو مستمر الوجود على ما مر فانك الصورة المتعاقبة شريكة للسبب الاصل في اقامة الهيولى
بما يشارك به الصورة الزايلة وجاعلة للمادة جوهرا غير الذى كان بالفعل مما يخالفه ما في الاحوال
النوعية وتتخصص بها الصورة وتتخصصت هي بالصورة على وجه يحتمل بيانه كلام غير هذا المجمل قال الفاضل
الشارح لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة اراد ان يشير الى كيفية تخصص كل واحدة منهما
بالاخرى ثم ان فيه شيئا وذلك انا قد بينا فيما مضى ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك
النوع انما يتخصص بالمادة فيتخصص تلك المادة ان كانت بمادة اخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ ان كل واحدة منهما
اعنى الهيولى والصورة يتخصص بالاخرى وهذا لا يقتضى الدور لانا نجعل ذات كل واحدة منهما علة لتخصص
الاخرى وللقايل ان يقول ان تخصص كل واحدة منهما بذات الاخرى متوقف على تخصص كل واحدة منهما
فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك بان يمنع هذه المقدمة
فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذا اقول تتخصص الهيولى
بذات الصورة ثم نقول فان الهيولى انما تصير هذه الهيولى بعينها لا لاجل صورة بعينها لا من اجل انها هى
الصورة بل من اجل انها صورة ما كما مر وانما تتخصص الصورة بذات الهيولى فليس بمعقول لوجهين الاول
ان هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى ما فان هذه الصورة بعينها
لا تعقل مفارقة لهذه الهيولى ومتعلقة بها من حيث هى هيولى ما بخلاف الهيولى فانها تعقل ان يكون
هذه الهيولى وان لم يكن هذه الصورة فاذن المتخصص الصورة بالهيولى يكون من حيث هى هذه الهيولى المعينة
لا من حيث هى مطلقة والثانى ان ذات الهيولى هى حقيقة القابلية والاستعداد فكيف يصير علة وفاعلا
للتخصص بل قد قيل ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما للتشخص فيصير النوع لاجلها كثيرا
الا من حيث هى فاعلة لذلك بل الفاعلة هى الاعراض المكتنفة بها كالوضع والاين ومتى وامثالها
المسميات بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة من حيث هى قابلة لتشخصها وتشخص
بالصورة المطلقة من حيث هى فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة من غوامض هذا العلم ولما
قال الفاضل الشارح الشئ المطلق غير موجود فليس بصحيح وذلك لان الشئ المطلق يمكن ان يؤخذ بلا شرط

انضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الاخر وللقايل ان يقول ان تخصص كل واحدة منهما بذات الآخر متوقف على ...

الاطلاق

الاطلاق والتقييد ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاول موجود في الخارج والعقل واليه
تذهب والثانى موجود في العقل دون الخارج فاذن ليس بصحيح ان يقال انه غير موجود اصلا واما الحكم
بانضمام الوجود الى الماهية فغير صحيح ايضا لانهما امران عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية من
حيث هى خارجية في احكامها بالامور العقلية او لعلك تقول لما كان كل واحد منهما يرتفع الاخر برفعه
فكل واحد منهما كالآخر في التقدم والتاخر والذى يخلصك من هذا اصل بحقيقة وهو ان العلة كحركة
يدك بالمفتاح اذا رفعت رفع المعلول لحركة المفتاح واما المعلول فليس اذا رفع رفع العلة فليس رفع حركة
المفتاح هو الذى يرفع حركة يدك وان كان معه بل يكون انما امكن رفعها لان العلة وهى حركة يدك
كانت رفعت وهما اعنى الرفعين معا بالزمان ورفع العلة متقدمة على رفع المعلول بالذات كما في
وجوديهما لما ثبت ان التلازم بين الصورة والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى الى الصورة من حيث الذات
لا بالعكس ورد عليه شك وهو انهما لما تلازما في الرفع فليس احدهما بالتقدم او التاخر اولى من الآخر
وهذا الشك لا يخص بهما بل هو وارد على احد قسمى التلازم الذى يكون بين العلة التامة وبين معلولها
والجواب ان التلازم في الرفع انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع احدهما
بالذات اقدم من رفع الآخر ولذلك قيل عدم العلة علة العدم كما كان في جانب الوجود ايجاب
العلة مع ايجادهما معا اقدم من ايجاب المعلول ووجود العلة اقدم من وجود المعلول يجب ان تتلطف من نفسك
وتعلم ان الحال فيما لا يفارقه صورته في تقدم الصورة هذه الحال الجسم الذى لا يفارق صورته هو
الفلكيات باسرها وبيان ان حالها في تقدم الصورة حال العنصريات ان تعلق كل واحدة من الهيولى
والصورة بالاخرى هناك ايضا اما ان يكون من الجانبين على السواء وهو باطل اما للدور او لعدم
التلازم واما ان يكون من جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا
فاذن هو الصورة وهى اما ان يكون علة للهيولى او واسطة او آلة او جزء علة والاولان باطلان
لما مر فهى اذن شريكة لسبب اصل يكون مجموعهما علة للهيولى قال الفاضل الشارح فلا تفاوت بين الكلام
في الفلكيات والعنصريات لا بشئ واحد وهو انا بينا في العنصريات ان الهيولى ليست هى المحتاج اليها

من حيث هى عقلية

بان يقول قلنا ان الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل ومعقب البدل مقيم للمادة بالبدل وهنا لا
فى الفلكيات بل بينا له بان القابل لا يكون فاعلا وهذا البيان كان عاما لهما الا ان الشيخ لما لم يذكر
فى العنصريات هذا البيان لعام واقتصر على البيان الخاص بها امر بالتلطف ههنا فى معرفة ان الحال
فيهما واحد واقول ويتفاوت الحال فيهما ايضا بشئ اخر وهو ان استعداد الهيولى لقبول الصورة فى
الفلكيات لازم لذاتها مستفاد من مبدعها وفى العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال
المتجددة الخارجية الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت   الجسم ينتهى ببسيطه وهو قطعة
والخط ينتهى بنقطة وهى قطعة الكميات المتصلة القارة ثلثة انواع الجسم التعليمى والبسيط وهو السطح
والخط ويتصل بها فى النسبة نوع آخر من غير جنسها وهو النقطة فالجسم هو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلثة و
البسيط هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع هو طول بلا عرض والنقطة هى
وضع لا اجزاء لها والصورة الجسمية لذاتها يستلزم الجسم التعليمى ولذلك ربما اشتبه احدهما بالاخر
ثم الجسم التعليمى يستلزم البسيط والخط والنقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهى فلذلك اتصلت مباحث
المقادير بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمى داخلة فى المباحث الماضية بالعرض و
المباحث الباقية فارد هذا الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم فى قوله الجسم ينتهى
ببسيطه هو التعليمى لانه بالذات معروض البسيط لانه بالذات معروض البسيط والجسم الطبيعى انما يصير معروضه
بتوسط التعليمى وقد افاد بقوله الجسم ينتهى ببسيطه اثبات البسيط اولا وكيفية لزومه للجسم ثانيا وذلك
لان انتهاء الشئ انما يكون عند انقطاع امتداد الاخذ فى جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات
ثلثة وانتهاء الواحد منها فى جهة من حيث هو واحد يقتضى بقاء الاثنين الباقيين فاذن الجسم ينتهى بما
من شانه ان يكون ذا امتدادين فقط وهو المسمى بالبسيط وهكذا القول فى انتهاء البسيط بالخط و
الخط فهو امتداد واحد مجرد عن الاخرين فهو ينتهى بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع لان هذه
ذوات اوضاع فنهاياتها كذلك والشئ ذو الوضع الذى لا امتداد له اصلا هو النقطة فالخط ينتهى بالنقطة
وهى ليست مقدار العدم الامتداد فيها قال الفاضل انه انما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال

والبسيط ينتهى بخطه وهو قطعة

ينتهى

ينتهى ببسيطه لان البسيط كم والنهاية من المضاف المشهورى فانها نهاية لذى النهاية فاذن القول بان
نهاية الجسم خطا بل هو الذى بينا هى الجسم واقول التحقيق يقتضى ان يكون هناك ثلثة امور واولها
السطح الذى هو المقدار المتصل ذو البعدين وثانيها عدم الجسم بمعنى نفاده وانقطاعه وانتهائه
لا العدم المطلق وثالثها اضافة عارضة الى الجسم وانما يستدل على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثانى
له اذ هو مقارن ومستلزم للاول واما الثالث فاذا اعتبر عروضه للاول كان المجموع هى سطحا
مضافا الى ذى السطح واذا اعتبر عروضه للثانى كان نهاية مضافة الى ذى النهاية   والجسم يلزمه السطح لا
من حيث تقوم جسميته بل من حيث يلزمه التناهى بعد كونه جسما فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا امر يدخل
فى تصوره جسما وكذلك قد تمكن قوم منهم الى ان يتصور واجسما غير متناه الى ان يتبين لهم امتناع ما
يتصورونه   قال الفاضل الشارح مراده ان السطح والتناهى ليسا جزئين لماهية الجسم لامكان الانفكاك
تصور الجسم عن تصورهما حين يتصور جسم غير متناه والشئ لا يتصور الا بعد تصور اجزائه اذا عرض عليه بانا
نتصور الجسم ونحتاج فى معرفة تاليفه من الهيولى والصورة الى الحجة ولم يكن ذلك الا لكون تصوره قبل
معرفتنا ناقصا مكتسبا بالرسوم وبعد معرفتنا تاما مكتسبا بحدود مشتملة عليها او لكون تصور الشئ
غير مفتقر لتصور اجزائه وكيف ما دارت القضية فلم لا يجوز مثله فى السطح والتناهى   والجواب عنه
ان اجزاء الشئ فى العقل اعنى الجنس والفصل غير اجزائه فى الوجود اعنى الصورة والمادة والجسم يتصور
باجزائه العقلية ويطلب ما بالحجة باجزائه الوجودية وان كانت الاولى بالقوة مشتملة على الاخيرة فان الابعاد
الماخوذ فى حد الجسم يدل على صورته والقبول الماخوذ فيه يدل على مادته والسطح والتناهى لا يعقل
كونهما جزئين عقليين اذ هما ليسا بمحمولين على الجسم فبين الشيخ انهما ليسا بجزئين فى الوجود وذلك لان
السطح يلزم الجسم بسبب التناهى المتعلق بطرفه والجزء لا يكون كذلك ثم احتج اذ يتصور كون ذى السطح
وذى التناهى جزئين لكونهما محمولين عليه فبين انهما ايضا ليسا كذلك لانفكاك تصوره عن تصورهما
اعلم ان الشئ كما يتقوم بجزئه العقلى وبجزئه الوجودى فقد يتقوم تعقلا كالمادة بالصورة وحصة النوع
من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم بالسطح بواحد من هذه المعانى اما بالاولين فلما مر واما بالاخير فلما

سياتى وهو ان السطح لا يفعل الجسم وقال ايضا معترضا على قوله ومن حيث يلزمه التناهى انه مشعر بان السطح يلزم
الجسم بواسطة التناهى وهو يقتضى ان يكون عروض التناهى للجسم قبل عروض السطح له وهذا ظاهر البطلان لما بينا ان
النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض يتاخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح
له ثم قال ويمكن ان يجاب بان النهاية المتاخرة عن السطح يمكن ان يكون سببا لثبوت السطح للجسم كالاوسط
فى برهان اللم اذا كان معلولا للاكبر وعلة لثبوته للاصغر واقول اما قوله النهاية اضافة عارضة للسطح
يقتضى كون النهاية من المضاف الحقيقى وهو مناقض لحكمه عن قريب بانها من المضاف المشهورى فلعله نسى
ذلك ثم انه اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار حقيقة فكيف ساغ له ان يجعل اضافة
العارض الى معروضه سببا لعروض ذلك العارض للمعروض فان تلك الاضافة لا تعقل الا بعد العروض
فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف يخبط فى كلامه ولا يبالى الى ما يذهب وما حققنا من قبل وهو ان الانقطاع
يعرض اولا للجسم ولاجل السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانيا ثم يعرض لهما الاضافة باعتبارين يزيل
هذه الشبهة   واما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة او قطع فيوجد ولا خط واما المحور
والقطبان والمنطقة فمما يعرض عند الحركة والخط المحيط بالدائرة فقد يوجد ولا نقطة   يريد بيان
لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة التناهى فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهى ويجب
ان يعرف اولا الالفاظ التى استعملها فى هذا الموضع فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد فى داخله
نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية والنقطة مركزها والخط المستقيم
المار بالمركز المنتهى فى الجانبين الى المحيط قطرها واذا قطعت الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك
بين السطحين هو محيط دائرة على سطح الكرة واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدث
عليها نقطتان لا يتحركان هما قطباها وقطر بينهما هو المحور ومنطقة هى اعظم الدوائر على سطح الكرة التى
يتساوى ابعاد جميع النقط المفروضة عليها من القطبين وقد تبين من ذلك ان الخط والنقطة انما يعرضان
للكرة باعتبار احد الامرين اما القطع واما الحركة واما المركز فعندما يتقاطع اقطار او عند حركة ما
او بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة فى الوسط كوجود نقطة فى الثلثين وسائر ما لا يتناهى فانه لا وسط

بذلك الاعتبار مشهورية
وتارة مفردة وجعلها

والدائرة سطح مستو يحيط به خط واحد
فى داخله نقطة يكون جميع الخطوط
الخارجة منها الى ذلك الخط
متساوية صح

ولاساير

ولا سائر مفاصل الاجزاء فى المقادير الا بعد وقوع ما ليس هو واجب فيها من حركة او تجزية واذا سمعت فى
تحديد الدائرة وفى داخلها نقطة فمعناه يتاتى ان يفرض فيها نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم فى جميع الاقطار
ومعناه ما يتاتى قسمة فيها   يريد ان الدائرة لا يصير مركزها موجودا فيها الا باحد ثلثة اشياء احدها
التقاطع والثانى الحركة والثالث الفرض فان تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هى المركز وحركة الدائرة
انما يقتضى سكون نقطة فاصلة بين الحركة فى الجهات المختلفة هى المركز واما الفرض فظ واما قبل عروض
هذه الامور فوجود مركز فى وسط الدائرة كوجود نقطة فى ثلثيها اى كما ان موضع النقطة فى الثلثين متعين
بالقوة قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض فى غير ذلك الموضع فكذلك حال المركز قبل ذلك كان
وقوع الفصل فى المقادير انما يكون بالقوة فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض او الفرض كما مر ذكره
مرارا قال الفاضل الشارح لا شك ان امكان حصول هذه النقطة حاصل فى الدائرة بالفعل قبل التقاطع
والحركة والفرض ثم ان المركز غير ممكن الحصول الا فى موضع معين فهذا الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع
عن سائر المواضع فاذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الاحوال وهكذا القول فى سائر النقط فاذن يكون
النقط الغير المتناهية موجودة بالفعل ويلزم من ذلك الانقسام الغير المتناهى بالفعل والقول بان
اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام فاذن الحركة ايضا لا يوجب الانقسام والجواب ان هذا كله فرض
والفرض لا يرتفع بارتفاع اسمه مع ثبوت معناه بل يرتفع بما لا يفرض والدائرة ان لم يفرض فيها شئ
لم يلزمها شئ مما ذكره وهذا حكم لا يختص بالدائرة بل الخط الواحد المتناهى له منتصف ولنصفه منتصف
وهلم جرا وهى ممتازة فى نفسها عن سائر اجزاء الخط الا انها تمتاز بالفرض ولا يرتفع بان يقول انها
لازمة وان لم يفرض لان تصور المنتصف فرض فضلا عن التلفظ به وانت تعلم من هذا ان الجسم قبل
السطح فى الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا اهل التحصيل واما الذى يقال
بالعكس من هذا ان النقطة بحركتها يفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم والتصوير
والتمثيل الا ترى ان النقطة اذا فرضت متحركة فقد فرض ان ثم ما تتحرك فيه وهو مقدار ما خط او سطح فكيف
يكون ذلك الذى بحركتها افادهما ثم ان هذه الامور كيف تترتب فى الوجود وان الذى يقال بخلافه

ليفهم المبتدئين شيء غير حقيقي بل تخيلي فقط والفاظ الكتاب غنية عن الشرح ما اسهل ما يتاوى لك
تامل ان الابعاد الجسمانية متمانعة عن التداخل وانه لا ينفذ جسم في جسم واقف له غير ممتنع عنه وان ذلك
للابعاد لا للهيولى ولا لساير الصور والاعراض يريد بيان امتناع تداخل ابعاد الجسمانية وكانه
كون هذا الحكم اوليا وهذه المسئلة وما بعدها من الطبيعيات بخلاف المسايل المتقدمة وانما اورد
المسئلة لتعلقها بالمقادير وابتناء نفي الخلاء عليها والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ في جسم وانه له
غير ممتنع عنه تذكير للاستقراء الذي اكتسب النفس هذا الحكم الاولي من مبادي التعلم به وبامثاله فان
من توقف فيه عند حكم اولي نبه عليه بالاستقراء وكذلك قوله وان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا لساير
الصور والاعراض فانه ايضا تنبيه على ان الهيولى وساير الاعراض والصور لا حصة لها في العظم الا
بالعرض والابعاد الجسمانية هي المخصوصة بالعظم ولا شك ان عظمين يجتمعان فهما اعظم من احدهما فان
الكل اعظم من جزئه والقول بالتداخل يقتضي كون الكل مساويا للجزء واعلم ان النقطة لا حصة لها في
المخصوصة العظم ولذلك لا يتمانع عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها
من حيث الطول حكم الاجسام ومن حيث العرض والعمق حكم النقطة والسطح حكمها من حيث الطول والعرض
حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقطة ولذلك ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع
منها الامتياز الوضعي فمن يحكم بان هذا الحكم يشترك فيه المقادير باسرها ينبغي ان يقول من حيث مقاديرها
انك تجد الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية وتارة متباعدة وتارة متقاربة وقد تجدها في اوضاعها
تارة بحيث يسع ما بينها اجساما ما محدودة القدر وتارة اعظم وتارة اصغر فبين ان الاجسام الغير المتلاقية
كما ان لها اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها وتقدير ما يقع فيها اخلا فاقدة
فان كان بينها خلاء غير اجسام وامكن ذلك فهو انهم بعد مقداري وليس على ما يقال لا شيء محض وان كان لا
يريد به ابطال الخلاء والقايلون به فرقتان فرقة تزعم انه لا شيء محض وفرقة تزعم انه بعد ممتد
في جميع الجهات من شانه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا لها وقال الفاضل الشارح نعني بالخلاء
ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما واقول هذا تعريف للخلاء الذي

يكون بين الاجسام

يكون بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا مفطورا ولا يتناول الذي لا يتناهى والشيخ قد ابطل في هذا الفصل مذهب
الفرقة الاولى بان فرض فيه اجساما يختلف ابعاد ما بينها ليتعذر الخلاء الواقع بينها بها فان اللاشيء المحض لا يمكن
ان يتقدر بشيء اصلا ثم بين ان الخلاء الذي يقع بين تلك الاجسام قابل المساواة واللامساواة والتقدير
وانه متجزي على الحدود المشتركة واضاف الى ذلك مقدمة وهي ان كل ما كان كذلك فهو اما كم متصل اعني البعد
المقداري واما ذو كم متصل اعني الجسم واذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس لا شيئا
محضا كما زعمت الفرقة الاولى وان كان لا جسما كما زعمت الفرقة الثانية تنبيه واذ قد تبين ان البعد المتصل
لا يقوم بلا مادة وان الابعاد الجسمية لا تتداخل لاجل بعديتها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف فاذا سلكت
الاجسام في حركتها تنحى عنها ما بينها ولم يثبت لها بعد مفطور فلا خلاء اولا يريد ابطال المذهب الثاني وانما
ابطله بوجهين وذلك باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم الذي ثبت في الاصل المتقدم احديهما
ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وهو مما بين في باب اثبات الهيولى والثانية ان الابعاد
الجسمانية لا تتداخل وهو ما ذكره في فصل مفرد فاذا اضاف الاولى الى الحكم المذكور صار هكذا
الخلاء بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة والخلاء ذو مادة فهو اذن ليس بعدا صرفا على ما يقولون
وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا اضاف الثانية اليه صار هكذا الخلاء بعد
متصل والبعد المتصل يتنحى عند سلوك الجسم اليه فالخلاء يتنحى عند سلوك الجسم اليه ولا يثبت له فهو
اذن ليس بعدا مفطورا من شانه ان يكون مكانا للجسم على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فاذا سلكت
الاجسام بعد مفطور ثم انتج من الجميع قوله فلا خلاء وانما وسم الفصل بالتنبيه لانه لم يستقل فيه
لم يتبين قبل اشارة ولقد منا سبب ما نحن مشغولون به الكلام في المعنى الذي يسمى جهة مثل قولنا
تحرك كذا في جهته كذا دون جهته كذا ومن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من المحال ان
يكون مقصدا للتحرك وكيف يقع الاشارة نحو لا شيء فتبين ان للجهة وجودا اقول يريد اثبات الجهات
والجهة هي التي يمكن ان يقصدها المتحرك الابي على الاستقامة او الاشارة الحسية في سمتها ووجه
المناسبة انها كاسمحقوتها مات الامتدادات قال الفاضل الشارح المناسبة من وجهين احدهما

الخلا يظن انه مكان والجهة مناسبة للمكان والثاني انها امر يعرض للنهايات والاطراف كالخط والسطح فهي
ينا بها واستدل الشيخ على وجودها بقياسين احدهما ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود
والثاني ان الجهة يشار اليها وما يشار اليه فهو موجود اشاره اعلم انه لما كان الجهة ما يقع نحواه تحركه لم يكن
من المعقولات التي لا وضع لها فيجب ان يكون الجهات لوضعها يتنا ولها الاشارة اقول يريد بيان ان الجهات
ذوات اوضاع وليست من المعقولات المجردة التي لا وضع لها وبينه بقياس لتشارك القياس الاول من القياسين
المذكورين في الصغرى وهو ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له ثم بين بهذا القياس
ايضا ان صغرى القياس الثاني من المذكورين وان كان بينا يجب التصديق فان ليته في نفس الامر موقوفه
على هذا القياس وهو ان يقال كل جهة ذو وضع وكل ذي وضع بل الاشارة الحسية اشاره لما كانت الجهة ذات
وضع فمن البين ان وضعها في امتداد ماخذ الاشارة والحركة ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لما كانا
ليتا اليها ثم هي اما ان يكون منقسمة في ذلك الامتداد او غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك
الى ما يفرض لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم يقف لم يخل اما ان يقال انه يتحرك بعد الى الجهة ويقال انه
يتحرك عن الجهة فان كان يقال انه يتحرك الى الجهة فالجهة وراء المنقسم وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل
اليه هو الجهة لا جزء الجهة فتبين ان الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف الامتداد وجهة الحركة
فيجب الان ان يحرص على ان يعلم ان يتكلم كيف يتحدد الامتدادات لطرافها بالطبع وما اسباب ذلك ونتصور
احوال الحركات الطبيعة اقول يريد بيان ماهية الجهة وانما اخره الى هنا الان من الواجب تقديم بيان
الهلية على بيان الماهية وهي على ما حققه طرف الامتداد غير منقسم وانما يتحقق ذلك بوجوب تناهي الامتدادات
فطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد طرف ونهاية وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة وما في الكتاب
ظ ولقايل ان يقول انه قسم الحركة الاخذة نحو شيء في وضع الى حركة اليه وحركة عنه اي حركة قرب وحركة
بعد هذه القسمة حاصرة بالقياس الى ما لا ينقسم في جهة الحركة واما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة
لان هناك قد يكون قسم آخر وهو الحركة فيه وايراد قسمة لا يصح الا بالقياس الى ما لا ينقسم في بيان الشيء جزء
منقسم مصادرة على المطلوب والجواب ان الحركة في الشيء المنقسم لا محالة يكونه اما عن جهة واما الى جهة و يعود

القسمان

القسمان الاولان والانحصار ان يكون جهة الحركة هي المسافة التي يقطع بالحركة وهو محال فاذن القسمة حاصرة
وهم وتنبيه لعلك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد الى البياض ولم يوجد
البياض بعد فاصلح في وهمك هذا فاعلم ان الامرين بينهما فرق وايضا فان ما تشككت به فغرضنا شيء
العرض اما الفرق فلان المتحرك الى الجهة ليس يجعل الجهة ما يتوخى تحصيل ذاته بالحركة بل ما يتوخى بلوغه
او القرب منه بالحركة ولا يجعلها عند تمام الحركة حاصلة الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة واما الآخر
فلان الجهة لو كانت تحصل بالحركة لها وجود كان وجودها وجود ذي وضع ليس وجود معقول لا وضع
له وذلك غرضنا على ان الحق هو الفرق وعليه بناء يتلو هذا العرض الكلام اقول الوهم هو مشك في كبرى احد
القياسين اللذين اثبتا بهما وجود الجهة وهي قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود وتقرير الشك ان الاستحالة
وهي التي في الكيف مثلا كالحركة من السواد الى البياض انما يقصد ما ليس بموجود فاذن منقض كلية الكبرى
واجاب عنه بشيئين احدهما جعل الكبرى اخص مما كانت وهو ان يقال المتحرك في الاين لا يقصد ما ليس
بموجود فان معه يحصل المقصود وهذا الفرق والثاني بالتزام الشك لان الشك غير قادح في المطلوب
وذلك لان الجهة التي تحصل بالحركة في الجهة تكون موجودة ذات وضع وهو مطلوبنا فانا ما سعينا الا
لان نثبت كون الجهة موجودة ذات وضع وهذا الجواب جدلي غير برهاني ولذلك قال ان الحق هو
الفرق والله اعلم النمط الثاني في الجهات واجسامها الاولى والثانية اشارة الاجسام ينقسم باعتبار الجهات
الى ما يتقدم عليها ويحددها وهو اجسامها الاولى والى ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهو اجسامها
الثانية اشارة اعلم ان الناس يشيرون الى جهات لا يتبدل لمثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات
تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما بيننا ومثل ما يشبه ذلك فلندع عما يكون بالفرض واما الواقع
بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك اقول يريد اثبات جسم محدد للجهات محيط بالاجسام ذوات الجهة
فنقول قبل الخوض في تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التي تتقاطع ويقوم بعضها على بعض على زوايا
قوايم اعني ابعاد الجسم ثلثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستا اثنتان منها
طرفا الامتداد الطولي ويسميها الانسان باعتبار عرض قامته حين هو قايم بالفوق والتحت الفوق منهما

مايلي الراس بحسب الطبع والتحت ما يقابله واثنان طرفا الامتداد العرضي ويسميها باعتبار عرض قامته باليمين
والشمال اليمين مايلي اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنان طرفا الامتداد العمقي ويسميها
باعتبار شخص قامته بالقدام والخلف القدام مايلي وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها في ساير الحيوانات
والاجسام حتى الفلك على هذا النسق وهذا باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام بعض الامتدادات على
بعض واما ان لم يعتبر ذلك كانت الجهات التي هي اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب امكان فرضها
في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة قال الفاضل الشارح الحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق
فان الكرة لا جهة لها بالفعل ولها جهات لا يتناهى بالقوة اقول وهذا صحيح ثم قال مجاذيا لبعض المتقدمين
واما المضلعات فعدد جهاتها عدد حدودها النقطة والخط والسطح ان سمينا كل حد جهة او مثل عدد
الخطوط والسطوح ان لم يعتبر النقطة مثلا المثلث جهاته ثلثة اقول هذه تسمية بخلاف ما نحن فيه
مر فان المقرر هناك ان الجهة طرف الامتداد واضلاع المثلث ليست اطرافا للامتدادات بل هي امتدادات
اطراف السطح ولنرجع الى المقصود فنقول الجهات الست ينقسم الى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق والسفل
والى ما يتبدل به وهو الاربعة الباقية وذلك لان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب
خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت الجميع فصار ما كان قدامه خلفه
وما كان يمينه شماله وبالعكس فهذه تتبدل بالفرض وليس الفوق والسفل كذلك فان الانسان لو صار
منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجليه تحتا بل صار راسه من تحت ورجليه من فوق وكان الفوق
والتحت بحالهما والفاضل الشارح جعل الفرض هو ان يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا يعني
اليمين شمالا والشمال يمينا وهكذا في القدام والخلف والاول فرض واقع وهذا غير واقع وقال ايضا
الفوق والسفل يتبدلان بالفرض ان جعل الاعتبار بالراس والقدم فان قيام شخصين على طرفي
قطر الارض يقتضي ان يكون ما يلي راس احدهما يلي قدم الاخر ولا يتبدلان ان جعل الاعتبار بما يقرب
من السماء وما يقابله اقول ليس المراد من اعتبار الراس والقدم ما يلي راس الشخص وقدمه فانا بينا ان ذلك
يتبدل بالانعكاس بل المراد ما يلي الراس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الاخر من قطر الارض

هو الذي يلي القدم بالطبع وعلى هذا فشرايع قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك الذي يسمى جانبه الذي يظهر
منه قوة حركته يمينا ويحتمل ان يفسر ذلك بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما
لشبههما باليمين والشمال لتبدلهما بالفرض الا ان الشيخ لما فسر اليمين والشمال بقوله فيما يلينا فتفسير قوله وما
يشبه ذلك بالفلك اولى لان اتصاف الفلك بذلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الاربعة الباقية
للفلك على وجه التشبيه المذكور فوسطه يمينه اي شبه قدامه وما يقابله خلفه واحد قطبيه علوه والاخر
سفله وذلك شيء لا يتصور فيه فايدة ثم لما بين الشيخ قسمة الجهات الى ما بالطبع والى ما بالفرض قال
فليبعد عما بالفرض اي فليتجاوز عنه لان الامور الفرضية لا تنضبط ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة
في خلا او ملا متشابه فانه ليس حد من المتشابه اولى بان يجعل جهة من الاخر فالجهة اعني طرف غيره فيجب اذن
ان يقع لشيء خارج عنه ولا محالة انه يكون جسما او جسمانيا والمحدد الواحد من حيث هو كذلك انما
يفرض فيه حد واحد الى فرض وهو ما يليه وفي كل امتداد ومحصل جهتان وهما طرفان وعلى ان الجهات
التي في الطبع فوق وسفل وهما اثنان فالمحدد اذن اما ان يقع بجسم واحد من حيث كونه واحدا واما ان
يقع بجسمين والتحدد بجسمين اما ان يكون احدهما محيطا والاخر في طابه او يكون وضع الجسمين متباينين فان
كان احدهما محيطا والاخر محاطا به دخل المحاط به في ذلك التاثير بالعرض وذلك لان المحيط وحده يحدد
طرفي الامتداد بالقرب الذي يحدد باحاطته والبعد الذي يحدد بمركزه سواء كان حشوه او خارجا عنه
خلا او ملا واذا كان على الوجه الاخر يحدد بجهة القرب واما جهة البعد فلم يجب ان يحدد به لان
البعد منه ليس يجب ان يكون محدودا واحدا معينا ما لم يكن محيطا ولم يكن الثاني ولا بان يقع منه في محاذاة
دون اخرى ممكنة الا لمانع يجب ان يكون له مدخل في تقرير الجهة ويعود الكلام عنه في وضعه واعتبار
وضعه فبين ان تقرير الجهة وتحديدها انما يتم بجسم واحد لكن ليس لانه على طبيعة كيف اتفق بل من حيث
هو محال لما موجبه لتحديد نسبتين متقابلين وما لم يكن الجسم محيط يحدد به القرب ولم يحدد به ما يقابله
لتقرير البرهان مع محاذاة ما في الكتاب ان نقول قد ثبت ان الجهة ذات وضع فالجهتان المعينتان بالطبع
يكون تعيينهما وتحديدهما اما في شيء متشابه خلا كان او ملا او في شيء مختلف والاول محال لعدم الاولوية

ويكون جسمانيا م

واما هو

بعض الحدود وفيها بالعرض وغير متناهية وكون الجهتين بالطبع تيتين فحسب فاذن الثاني حق وهو ان
يكون ذلك التعين لشيء مختلف خارج ما يتشابه وذلك الشيء لا محالة يكون جسما او جسمانيا لوجوب كونه
ذا وضع فهو اما جسم واحد يحدد الجهتين هو او جسمان يحدد كل واحد منهما واحدة منهما والجسم الواحد
يكون محددا اما من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد فهذه اقسام ثلثة اما الجسم الواحد من حيث هو
واحد فلا يمكن ان يكون محددا لان كل امتداد فله جهتان هما طرفاه وذلك لوجب تناهيه كما مر
كذلك الثاني بالطبع فانها ايضا طرفا امتداد فالمحدد يجب ان يحدد جهتين معا والجسم الواحد من حيث
هو واحد ان حد وما يليه بالقرب فلا يمكن ان يحدد فالمقابله لان البعد عنه غير محدود واذا بطل هذا
القسم بقي ان يكون المحدد واما جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما جسمين ثم نقول وهذا الثاني
ايضا باطل لان التحدد بجسمين لا يخلوا اما ان يكون على سبيل احاطة احدهما بالاخر او على سبيل المباينة
والاول يقتضي دخول المحاط في التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف في تحديد امتدادين بالقرب
الذي يتحدد و باحاطته والبعد الذي يتحدد بابعد حد من محيطه فهو مركزه وهذا القسم راجع الى ما كان
المحدد جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما القسم الاخر وهو ان يكون بالمباينة فانه باطل لوجهين احدهما
ان يكون كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه فاذن لا يتحدد الجهتان بكل هو
واحد منهما وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا الثاني ان لكل واحد منهما جهات لا يتناهى يجب فرض
الامتدادات الخارجة منه وقوع الاخر منه في جهة من تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون ساير الابعاد
الممكنة لينا ولم من وقوعه في جهة اخرى وعلى بعد آخر مما يمكن فان لو وقوع في كل جهة وعلى كل بعد من ذلك
ممكن بحسب العقل وان امتنع فلمانع موثر في التحديد وهو ايضا يجب ان يكون جسمانيا او وضع والكلام في
وقوعه في بعض جهات منه دون بعض وعلى بعد معين منها كالكلام فيهما فان علل بهذين صار دورا و
الا فتسلسل ولما بطل هذا القسم ثبت ان تحديد الجهة يتم بجسم واحد لا من حيث هو واحد بل على اي وجه
يتفق بل من حيث الاحاطة وهي الحالة الموجبة لتحديد متقابلين كما مر فاذن محدد الجهات جسم واحد محيط
بالاجسام ذوات الجهات كل جسم من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي متحدد الجهة لا به بل لانه قد يفارقه

ويرجع

ويرجع اليه وهو في الحالتين ذو جهة فيجب ان يكون تحدد جهته موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره وهو علة لما هو
قبل هذا المفارق ومعه فقط فذلك الجسم له تقدم في رتبة الوجود على هذا بعلية او على ضرب آخر
يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وبيان تقدمه على الاجسام التي يجوز تلك الحركة عليها
وتقريره ان كل جسم له موضع طبيعي فلا يخلوا اما ان يكون من شانه ان يفارقه موضعه ومعاودته
اليه واما ان يكون من شانه ذلك والاول هو الذي لا يجوز الحركة الاينية عليه والثاني هو الذي يجوز ان
يتحدد جهة موضعه الطبيعي لان جهته متحددة عند وجوده فيه وعند لا وجوده بل متحددة لاجله حتى
يقع منه ان يخرج عنه مفارقا ويطلبه معاودا ويجب ان يكون ذلك التحدد بسبب جسم آخر فذلك الجسم الاخر
هو علة لجهة هذا الجسم الذي يفارق الموضع ويعاوده وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدما على الجهة لانه
لا يتصور ان يكون متحركا في جهة حالتي المفارقة والمعاودة والجهة لم يوجد بعد فهو اما متاخر عن الجهة
واما مع الجهة معية امتناع الانفكاك عنها فاذن الجسم الذي هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم لانه
متقدم على ما يتقدمه او على ما لا يتاخر عنه مما هو معه اعني الجهة والمتقدم على المتقدم متقدم وعلى المع ايضا
متقدم كما مر بيانه في بيان ان الصورة ليست علة للهيولى فهو متقدم على الاطلاق بضرب من التقدم
اما بالعلية او بالطبع فهذا ما في هذا الكتاب وظهر منه ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز ان يفارق موضعه
فلا يقع منه الحركة الاينية فان قيل لو قال الشيخ محدد الجهات لا يجوز عليه الحركة الاينية لان الحركة
تستدعي جهته والجهة انما يتحدد به لكفاه فما الفائدة في تقييد الحركة بان يكون عن الموضع الطبيعي اليه
قلنا الجهات لا تتمايز الا بكون بعضها طبيعيا للبعض للاجسام وبعضها غير طبيعي والحاجة الى اثبات المحدد
هو تمايز الجهات بالطبع لا لاثباتها كيف كان والا لكان البرهان على تناهي الامتدادات كافيا في اثبات
الجهات التي هي مقاطع للامتدادات وايضا لهذا السبب خص ما يتطبع من الجهات وثبات بالنظر و
تجاوز عما بالفرض واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة يجوز ان يكون بالعلية لا من حيث كون
ذوات الجهات على اجساما فان الجسم لا يجوز ان يكون علة فاعلة لجسم آخر كما يجيء بيانه بل من حيث هي
ذوات جهات اي يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد من حيث هو

محدد يوجب رفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد ولهذا لم يجزم الشيخ ههنا باحد القسمين
وايضا لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة بعد امتناع ما آخر عن وجود الاجسام ذوات الجهة هل يجوز ان يكون
متقدما عليه ام لا وذكر الفاضل الشارح ان الاليق بما ذكره في النمط السادس في بيان ان الحاوي ليس علة للحوي
انه لا يجوز ذلك لان عدم الخلا ايضا عنده والمتاخر عن الشي ممكن معه فاذن عدم الخلا ممكن مع وجود الجهة لا
واجب ويلزم منه كون الخلا ممكنا في ذاته ممتنعا بغيره وهو محال قد نبه فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق
محيطا ليس له موضع يكون فيه وان كان له وضع بالقياس الى غيره او ان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له
موضع لا يفارقه يريد ان يذكر ما ثبات محدد الجهات كونه غير ذي جهة بيانا سايرا هو انه فنقول في
تقريره الموضع والمكان اسمان مترادفان وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن لجسم يحيط بالجسم ذي المكان
وقياس ذلك السطح والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلثة كما مر والمراد ههنا هو هيئة تعرض للجسم بسبب
نسبة بعض اجزائه الى بعض والى الاشيا ذوات الوضع غير ذلك الجسم اما خارجة عنه واما داخلة فيه
كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان بحسب انتصابه وهو بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض وجب كون راسه من فوق
ورجله من تحت وهو بسبب اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الانتكاس ايضا قياما
واذا تقرر هذا فنقول الاجسام ينقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط والى ما عداه ما هو محاط وظاهرهما ذكرنا
ان القسم الاول لا موضع له اصلا وله وضع ولكن يجب بسبب بعض اجزائه الى بعض وبحسب الاشيا الداخلة فيه
واما بحسب الاشيا الخارجة عنه فلا واما القسم الثاني فله الموضع والوضع بحسب الاعتبارات جميعا واذ
تبين هذا وقد تبين فيما مر ان محدد الجهات محيط بذوات الجهة فلا يخلو اما ان يكون محيطا على الاطلاق
ويكون حكمه في الموضع والوضع ما ذكرناه واما ان يكون محيطا لا على الاطلاق بل محيط بذوات الجهة
ومحاطا بغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع الا انه يجب ان لا يفارق موضعه لانا بينا ان المحدد
ويعاوده ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول فان كان للقسم الثاني وجود يتحدد با
لاول موضعه فيتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمه معنا
لعل الامر في نفسه هو ان المحدد الاول لا يكون الا المحيط المطلق ثم ان كان للقسم الثاني وجود محاط

بالاول

بالاول يتحدد موضعه به اي كان محدد محيطا بما يحدده ومحاطا بما يتحدد به فيجب ان يتحدد بالاول موضع
هذا الثاني ووضعه ثم يتحدد بالثاني جهات الحركات المستقيمه وقد بنى الامر على التشكيك لان غرضه
تحديد الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيا واحدا وعلى تقدير ان يكون شيين
احدهما قبل الآخر ومحيط به وان كان الحق في نفسه هو ان المحدد الاول الذي لم يتحدد جهته قبله يجب ان يكون
محيطا على الاطلاق ليس له موضع على ما عرفته وذلك لان المحاط الذي له موضع متحدد يحتاج في تحدد
موضعه الى غيره فان محدد موضعه الخاص به واما بعد تحدد موضعه فيجوز ان يكون قبله محدد لذلك فالمحدد الاول
هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح به وانما قيد وجود القسم
الثاني في قوله فان كان للقسم الثاني وجود بقوله يتحدد بالاول موضعه تنبيها على ان وجوده لا يكون
الا كذلك وكرر هذا المعنى بقوله فيتحدد به موضع الثاني لانه ما لي المتصل التي ولها فان كان واما المراد
بقوله ووضعه فيحتمل ان يكون الوضع الذي هو المقوله لان وضع الثاني بحسب الاشيا الخارجة عنه انما
يتحدد بالاول ويحتمل ان يكون بمعنى التعيين لقبول الاشارة فان هذا المعنى لا يحصل للجسم الذي له موضع
الا بحصوله في الموضع فان الفاضل الشارح التشكيك وان الحجة على كون المحدد هو المحيط الاول هي انه
كاف في تحصيل جهتي القرب والبعد ودخول المحاط في التحديد يكون بالعرض على ما مر وعليه اشكال ولانا
ان هذا يستقيم لو كان الاول متقدما على الثاني حتى يقال اذا اجتمع للجهة علتان مستقلتان بالعلية و
احدهما اقدم فانها مستنده الا ما هي اقدم لكن الشيخ سيبين في النمط السادس ان الحاوي ليس بمتقدم
على محويه والا لكان الخلا ممكنا لذاته فاذن لا يكون الحاوي اولى بالتحديد من المحوي وثانيهما ان المحيط
كالفلك الاعظم على تقدير تقدمه في الوجود لا يكون محدد الجهات العناصر لان النار مثلا اما
ان تطلب مقعر الفلك الاعظم او مقعر فلك القمر والاول باطل والا لكانت النار في حيزها ابدا
بالقسر والثاني يقتضي ان يكون فلك القمر هو المحدد لمقعره الذي يطلبه النار فلاجل هذين
التشكيكين شكك الشيخ في كلامه ولولا الشك الثاني لكان اسناد التحديد الى المحيط المطلق اولى لا لكونه
اقدم بل لكونه اعظم واقوى ولاجل ذلك ذهب الشيخ اليه واما انا فلقوة هذا الشك لم احكم بتلك الاولوية

اما وجه تقدم المحيط على المحاط فقد مر وسياتى لبيان آخر واما الشك الثانى فليس بوارد اما اولا فلانه يقتضى
ان يكون محدد جهة الهواء هو النار ومحدد جهة الما الهواء وهذا مالم يقل به قايل واما ثانيا فان العنصر لا يطلب
ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه الطبيعى فى جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتملا على حاق تلك الجهة
كالارض او لم يكن كباقى العناصر ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنتين والامكنة الطبيعية اكثر وليس يجب
ان يكون فلك القمر علة لمقعره الذى هو مكان النار ان يكون علة لتحدد الفوق فانا على الاصل المذكور اذا
فرضنا متحركا كايتان على حيز النار وصعد فى فلك القمر نحكم جزما بانه ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول
بانه ذاهب من جهة الفوق واما قولهم الخفيف المطلق هو الذى يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد
انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط والفاضل الشارح اورد المتن
فى هذا الموضع هكذا فان كان للقسم الثانى وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثالث وو ضعه
ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وفسره بان المحدد الاول ان كان غير الفلك الاعظم فيتحدد
بالاعظم موضع المحاط الاول كفلك الثوابت ويتحدد به موضع ما تحته كفلك زحل ثم يتحدد بعد تحدد
مواضع الافلاك على الترتيب جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضى ان يكون الثانى فى قول الشيخ موضع
الثانى ثالثا فى المعنى   ويكون الاول انما يخلق بان يكون متقدما فى رتبة الابداع اى خليق بالمحدد
الاول ان يكون فى مرتبة الابداع متقدما وهو ان يكون الوسايط بينه وبين المبدا الاول تعالى ذكره اقل
ما بين ساير الاجسام وبينه وايضا بان يكون ما دونه محتاجا اليه فى تحدد مكانه ولا يلزم من ذلك احتياج
ما دونه اليه فى تحقق ذاته فلا يلزم امكان الخلا لذاته على ما سنذكره فى النمط السادس والفاضل الشارح
ذكر اقسام التقدم وبين ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية لما سياتى فان لم يكن
محددا للجهات ساير الاجسام فلا يكون ايضا بالطبع وبقى اما ان يكون متقدما اما بالشرف لانه
اعظم او بالرتبة كامر   ويكون متشابها بسبب وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا   المحدد الاول
لا يجوز ان يكون مولفا من اجسام مختلفة او متشابهة لان اختصاص كل جسم منها بان يكون فى جهة من
الاشيا الداخلة فيه دون جهة يقتضى امتناع تاخر الجهة على محددها فاذن هو بسيط ليس له اجزاء الا

بالفرض

بالفرض ويجب ان يكون نسبة تلك الاجزاء المفروضة بعضها الى بعض وجميعها الى المركز وهى التى بالجملة
الوضع بينها متشابهة لانها ان اختلفت فى بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص
القريب بجهته وبعد غير جهة البعيد وبعد اختلاف جهات اجزاء المحدد ويلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة
على محددها هذا خلف والتشابه اجزاء الشى فى الوضع هو الاستدارة فاذن محدد الجهات مستدير الشكل
الجسم البسيط هو الذى طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبايع   يريد بيان حال البسايط من
الاجسام ونحن قد ذكرنا فى عدة مواضع ان الطبيعة تطلق على معان وذكرنا نعفر تلك المعانى بحسب
الحاجة فمنها ان يقال انها مبدا اول الحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ومراده بالمبدا المبدا
الفاعلى وحده وما يحركها انواعها الاربعة اعنى الاينية والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون ما يقابلها
جميعا وهى بانفرادها لا يكون مبدا الحركة والسكون معا بل لم تضاف شرطين هما عدم الحالة الملائمة
ووجودها ومراده بما يكون فيه ما يتحرك وليكن بها وهو الجسم ويحترز به عن المبادى الصناعية والقسرية فانهما
لا يكون مبادى لحركات ما هى فيه كالانار مثلا الا انها يكون مبادى باستخدام الطبايع والكيفيات و
توسط الميل بين الطبيعة الجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدا اول لانه بمنزلة آلة لها ويراد بقوله
بالذات احد معنيين احدهما بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك لا عن تسخير قاسر اياها بل بذاتها على وجه
يوجب الحركة ان لم يكن مانع وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو ان تكون الحركة الصادرة عليها لا تصدر بالعرض
العرض كحركة ساكن السفينة والثانى بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الشى الذى ليس بمتحرك بالعرض كصنم
من نحاس فانه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة بهذا المعنى يقارب الطبع الذى يعم الاجسام حتى
الفلك وربما يزاد فى هذا التعريف قولهم على نهج واحد ومن غير ارادة وحينئذ يخصص المعنى المذكور بما
يقال النفس وذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد او لا على نهج واحد بارادة او بغير ارادة فمبدا
الحركة على نهج واحد من غير ارادة هو الطبيعة وبارادة هو القوة الفلكية ومبداها لا على نهج واحد
من غير ارادة هو القوة الفلكية ومبداها النباتية وبارادة هو القوة الحيوانية والقوى الثلاثة تسمى
نفوسا فهذا على الطبيعة واما القوة فقد ذكرنا انه مبدا التغير من شى فى غيره من حيث هو غيره وقايدة

هذا القيد ان الشي الواحد من حيث هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا مثلا الطبيب اذا عالج نفسه فلا
يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والحيثيتان يقتضيان التغاير فقول الشيخ الجسم البسيط هو
الذي طبيعة واحدة تعريف للبسيط ويعني بالطبيعة ما يعم الاجسام اي هو الشي الذي يكون المبدا المذكور
فيه واحدا لا الى الافعال الصادرة عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة قد تكون تتكثر اثارها
باعتبارات مختلفة كما ذكره في هذا الفصل ومراده وضحها بقوله ليس فيه تركيب قوى وطبايع اي لا يكون مجتمعا
من اشيا مختلفة لكل واحدة منها قوة وطبيعة اخرى وتركب من جملتها شي واحد فان مثل هذا يقابل البسيط
بل يكون طبيعة الاجزاء الكل جميعا شيئا واحدا   والطبيعة الواحدة تقتضي من الاشكال والامكنة
وساير ما لا بد للجسم ان يلزمه شيئا واحدا غير مختلف   ههنا اعراض لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها كا
لاين والوضع والشكل والكيف والكم وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة تقتضي من كل نوع شيئا ما على ما
سياتي في الفصل التالي لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضي من كل جنس منها شيئا واحدا على نهج
واحد لا يختلف اقتضاها بالاوقات والاحوال الا اذا منعها مانع عن ذلك قوله فالجسم البسيط لا
يقتضي الاشيا غير مختلف   هذه نتيجة لقوليه الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة تقتضي
شيئا غير مختلف والفاضل الشارح قال هذا الحكم ليس بنتيجة لهما لاحتمال ان يكون للبسيط قوة حيوانية
تصدر عنها اشيا مختلفة لكن لما كان الحق ان البسيط العنصري ليست ذا قوة حيوانية ولا تصدر عن الفلكي
اشيا مختلفة صح هذا الحكم واقول وضع المقدمتين المذكورتين ثانيا في هذا الاحتمال لان قولنا القوة
الحيوانية تصدر عنها اشيا مختلفة ينتج مع كبرى القياس المذكور وهي ان الطبيعة الواحدة لا تصدر عنها
اشياء مختلفة ان القوة الحيوانية ليست لطبيعة واحدة وهذا النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو قولنا
الجسم البسيط طبيعته واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون ذا قوة حيوانية   انك لتعلم ان الجسم اذا
خلي وطباعه ولم يعرض له من خارج تاثير غريب لم يكن له بد من موضع معين وشكل فاذن في طباعه
مبدا استيجاب ذلك   يريد بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين وان فيه طبيعة تقتضي
ذلك وانما حصر البيان فيهما لان احدهما وهو الموضع مختلف للاجسام والثاني وهو الشكل متشابه

وساير

وساير الاعراض المذكورة يمكن ان يثبت بمثل هذا البيان لانها لا يخلو اما عن التشابه او عن الاختلاف فقال
ان الجسم واراد به البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم لان محدد الجهات لا موضع له وقال اذا خلي
وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على بعض الوجوه لا يتناول الفلكيات والطباع يتناولها و
اشترط ان لا يعرض له من خارج تاثير غريب لان التاثير الغريب ربما يقتضي للجسم موضعا او شكلا قسريا
كتاثير الحرارة والاناء المكعب في الماء فان احدهما يصعده والثاني يكعبه وقال لم يكن له بد من موضع
معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه الامر المشترك بين الجميع واما المعين وانما يقتضيه طبيعة
الخاصة المطلوب اثباتها وفي بعض النسخ لم يكن له بد من وضع معين وعلى تقديره يكون الوضع ههنا هو
الهيئة العارضة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض الذي هو المقول التي يعرض بسبب نسبة اجزاء الجسم الى
غير الجسم كما حمله الفاضل على ذلك لانه مما يقتضيه تاثير غريب من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كليا
لان المحدد الجهات ايضا له وضع لا ان ذكر وضع يجب ترتيب الاجزاء فانه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك
المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر يقتضيه الجسمية
الحالة في الهيولى على ما تقدم وليس مما يتعلق بالطبايع المختلفة فاذن لا وجه لحمل الوضع ههنا على ذلك المعنى
ثم قال فاذن في طباع الجسم مبدا الاستيجاب ذلك وذلك لان وجود العارض للشي يدل على وجود سبب يقتضي
ذلك العروض والسبب يكون اما خارجيا لانا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجا عنه وفي الجسم وجد غير منفك
عن هذا العارض فاذن السبب غير خارج وهو يكون اما امرا مشتركا فيه بين الاجسام كالصورة الجسمية او امور
يختص كل واحد منها ببعض الاجسام والاول يقتضي ان يشترك الجميع في اقتضا الموضع المعين و
ليس كذلك فهي اذن امور مختلفة غير خارجة من الجسم وهي طبايع الاجسام فاذن في طباع الجسم شي هو
مبدا استيجاب الموضع المعين والشكل المعين وانما قال المبدا استيجاب ذلك ولم يقل مبدا ذلك او مبدا
وجوب ذلك لان الحصول في الموضع المعين والتشكل بالشكل المعين مما يزيلهما القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون
بحيث يعود الى ما يقتضيه طباعه منهما عند زوال القسر ولو كان الطباع مبدا لهما ولوجوبهما لزال عند زوالهما
لكنه لما كان مبدا الاستيجاب كان في جميع الاحوال مستوجبا لهما قوله وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه

وللتركب ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه واما اتفق وجوده فيه اذا استوت المحاذيات عنه فكل جسم
له مكانا واحدا   لما فرغ من بيان ان كل جسم يقتضي موضعا وشكلا بحسب الحقيقة الطبيعة على الاجمال شرع بالتفصيل
وبدا بالموضع واعلم ان الجسم اما بسيط واما مركب والبسيط لا يمكن ان يقتضي الا مكانا واحدا لما مضى
ولما لم يكن للبسيط جزء الا بعد وجود الكل لم يكن لوجوده لمكانه جزء الا كذلك والسبب الذي يقتضي
تجزئة المتمكن يقتضي تجزئة المكان فكان هو جزء مكان الكل واما المركب فلا مكان يخصه في اصل
الابداع لان التركيب لم يعرض بعد الابداع وايجاد مكان على سبيل الابداع قبل التركيب يطلبه المركب
اذا حصل يقتضي وجود الخلا حالة الابداع وهو محال وايضا لو طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ذلك
مكان المفروض يوجب خلو مكانه الاول وهو محال وايضا لمكان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام
فلا احتياج به الى مكان زايد على ما كان للبسايط فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسايط بعينها و
كذلك لم يتعرض الشيخ لذلك اصل امكنتها وذكر وجه تعينها وتقريره ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا
على الباقية بالاطلاق او لا يكون والثاني لا يخلو اما ان يكون الاجزاء التي امكنتها في جهة واحدة كا
والارض مثلا غالبة على الباقية وح يكون ملك الاجزاء هو غالبة بحسب جهة الامكان او لا يكون وح
بحسب هذه القسمة ثلثة اقسام ومكان القسم الاول ما يقتضيه الغالب في المركب مطلقا ومكان قسم الثاني
ما يقتضيه فيه بحسب مكانه اذ لا غالب فيه مكانه اذ لا غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان
القسم الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء لا على الاطلاق ولا مع الغير بالاعتبار المذكور فهو ما اتفق و
فيه فان ذلك يقتضي بقاءه ثم كالحديدة التي يجذبها قطع متساوية من المغناطيس عن جوانبها وفي بعض
النسخ اذا ساوت المحاذيات عنه وبيان ان الجزئين المتساويين من النار والارض مثلا ان تركبا على
وجه يكون كل جزء منهما يلي مكانه وجه فانهما يتفرقان ويقصد كل جزء مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك و
اما ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلي مكان صاحبه فانهما يتجاذبان ويقفان بالضرورة هناك
فالوقوف في مكان التركيب انما يكون اذا تساوت المحاذيات عن المركب والرواية الاولى صح لان على تقدير
الاخيرة كان يجب ان يقول منه لا عنه فحصل من جميع ذلك الاقسام الجسم الى اربعة اقسام واحد بسيط

وثلثة

وثلثة مركبة وتعين مكان كل واحد منها بحسب الطبع او التركيب فظهر ان كل جسم من شانه ان يكون في مكان
فله مكان واحد وانما حذف لفظة المذكور لدلالة الكلام عليه   ويجب ان يكون الشكل الذي يقتضيه
البسيط مستديرا والا لاختلف هيئته في مادة واحدة عن قوة واحدة   ولما فرغ من بيان تفصيل المكان
شرع في الشكل واقتصر على البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا لكون المقتضي لذلك وهو الطبيعة
واحدا وكون القابل واحدا وامتنع ان يكون تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد مختلفا ولم يذكر
اشكال المركبات لانها تختلف باختلاف انواع النبات والحيوان والكلام في ذلك يستدعي بسطا
فهو بمباحث التركيب اليق فان قيل ان كانت الامكان ما كن المختلفة للبسايط دالة على اختلاف طبا   يعها
فليكن الاشكال المتشابهة دالة على اشتراكها في طبيعة واحدة قلنا علل المعلولات المختلفة يجب ان
يكون مختلفة اما علل المعلولات المتشابهة لا يجب ان يكون متشابهة لان العلل المختلفة قد يكون متشا   بهته
المعلولات فان قيل يلزم على ذلك ان الاشكال كما يمكن استنادها الى الطبايع المختلفة يمكن ايضا
استنادها الى الجسمية المشتركة فيها قلنا انها من حيث هي مطلقة كذلك واما من حيث هي متعينة فتاخرة عن المقادير
التي تختلف باختلاف الطبايع ولذلك كانت مستندة الى الطبايع ولقايل ان يقول فما بال الاجزاء الارض
ليست مستديرة مع انها بسيطة والقول بان استدارتها زايلة بالقسر ويبوستها مانعة من العود اليها
يقتضي ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء ولما يمنع عن حصول الشيء والجواب ان ذلك انما وقع بالعرض
فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقتضت كيفية ما ممد لذلك الشكل فاقتضاها تلك الكيفية لا يخالف   قتضاها
الشكل بل هو مؤكد له لو خليت وطبيعتها لكن القاسر لما ازال الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية
حافظ للشكل القسري فهي مانعة من العود الى الشكل الطبيعي بالعرض وانما عرض ذلك لزوالها عن حالة
الطبيعية من وجه وبقائها عليها من وجه واعترض الفاضل الشارح بان الفلك عندكم لا يقتضي وضعا
معينا مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق فلم يجوز ان يكون الاجسام لا يقتضي لوضعا معينا مع استحالة
خلوه عن الوضع المطلق واشكالا معينة مع استحالة خلوها منها والجواب ان الفلك قطع النظر عن غيره
لا يوجب الوضع الذي هو هيئة بسبب نسبة الاجزاء الى الغير اصلا لا مطلقا ولا معينا فلذلك حكمنا

بانه لا يقتضي وضعا معينا والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضي مكانا وشكلا معينين ولذلك حكمنا بذلك
واعترض ايضا بان متممات الافلاك والنقر التي تركز فيها التداوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها
مخالفة بحسب الشكل لما يقتضيه الاستدارة وانتم لا تجوزون حصول ذلك بالقسر وبان القوة المصورة ان كانت
بسيطة فمحلها اما بسيط واما مركب والاول يقتضي ان يكون شكل الحيوان كرة والثاني يقتضي ان يكون
مجموع كرات بعدد البسايط الذي في محل المركب وان كانت مركبة من قوى فان كانت تلك القوى في محل
واحد كان البعض اقتضى الاستدارة فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع بسايط الاجسام ما يمنعها عن ذلك وان كانت
في محال مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع كرات والجواب عن الاول ان اتصال الصورة الكمالية ببعض البسايط
في فطرتها الاولى لاسباب تعود الى العلل الفاعلة غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض المركبات لاسباب تعود الى
العلل القابلية في الفطرة الثانية غير ممتنع فان الكاين نباتا او حيوانا في هذه الفطرة انما يتصل به صورة
كمالية نباتية او حيوانية مع بقاء صورة اجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد ان يتصل في الفطرة الاولى
ببعض الافلاك المستديرة صورة كمالية ويترتب من ذلك الفلك كرة يختص بها من فلك خارج المركز او تدوير
او كوكب مع بقاء الصورة الاولى المتصلة بجميع الاجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك بحسب الامر في العلة
لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك ان يتقوم الفلك الاول متمما او نقرة متصورة بالصورة الاولى فقط على ما
يشهد به علم الهيئة وعن الثاني ان القوة المصورة على تقدير بساطتها وتركب محلها وعلى تقدير تركبها
وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا يقتضي كون الحيوان مجموع كرات لان حكم الشيء حال الانفراد لا يكون حكمه
حال الانفراد لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير ونحن ما ادعينا الا ان القوة الواحدة في المحل المتشابه
تفعل فعلا متشابها ولا يلزم من ذلك انها تفعل في اجزاء المحل المختلف فعلها في المحل المتشابه لان المنفعل
منها ليست هي الاجزاء افرادا بل المركب الذي هو المحل وكذلك لا يلزم ان القوة المركبة تفعل فعل بسايطها
لان المجموع فاعل واحد كثير الاثار بحسب البسايط التي هي كالالات لها ليس عدة فاعلين متشابهي الافعال
تنبيه الجسم له في حال تحركه ميل تحرك به ويحس به الممانع ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه   وفي بعض
النسخ وان يمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيريد اثبات الميل وبيان احواله والميل هو الذي يسميه المتكلمون

اعتماد

اعتمادا ومحرك الجسم انما يحركه بتوسطه وبسبب احتياجه الى ذلك ان الحركة لا تخلو عن حد ما من السرعة و
البطوء لان كل حركة انما يقع في شيء ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كانت او غيرها وفي زمان ما وقد يمكن ان يتوهم
قطع تلك المسافة في زمان اقل من ذلك الزمان فيكون الحركة اسرع من الاولى وباكثر منه فيكون ابطأ منها
فاذن الحركة لا ينفك عن حد ما من التسرع والبطوء والمراد من التسرع والبطوء هو شيء واحد بالذات وهو كيفية
قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة لهما فهو سرعة بالقياس الى شيء هو بعينه بطوء
بالقياس الى آخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة
شيء لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور
حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب الاختلاف في
الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء
وانتفاشها او غير ذلك بحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل
ثم اقتضت بسببه الحركة وهذا الامر محسوس في الحركة الاينية بحسب الممانع ويوجد مع عدم الحركة كما يجد
الانسان من الزق المنفوخ فيه اذا احبسه تحت الماء بيده وكما يجده من الحجر اذا سكنه في الهواء فالشيخ اشار الى وجوده
بقوله الجسم له في حال تحركه ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوسا بل اشار الى كونه محسوسا بقوله
يحس به الممانع واشار الى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه اي
يضعف بالقياس الى قوة الممانع واما الرواية الاخرى فيكون قوله وان تمكن من المنع اشارة الى امكان
وجوده والاحساس عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مغايرته للحركة وقوله الا فيما يضعف ذلك
فيه اشارة الى انه قابل للشدة والضعف   وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه من تاثير غيره فيبطل
المنبعث من طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه كابطال الحرارة الغريبة التي يستحيل اليها الماء للبرودة
المنبعثة عن طباعه الى ان تزول   لما كان الميل هو السبب القريب للحركة لوجب ما كان منقسما الى اقسامها
فمنه ما يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل
النبات عند تبرزه من الارض وميل الحيوان عند اندفاعه الارادي الى جهته ومنه ما يحدث من تاثير قاسر

خارج الجسم فيه كميل النتهم هذا انفصالده القوس وانما يختلف الاجسام فى قبوله والامتناع عن ذلك بحسب
الامور الذاتية وغيرها فالاختلاف الذاتى هو الذى يكون بحسب قوة الميل الطباعى وضعفه وهو ان
يكون الاقوى بحسب الطبع كالحجر العظيم اكثر امتناعا عن قبول القسرى والاضعف اقل امتناعا وما عدا
هذا الاختلاف يكون بالاسباب الخارجية وذلك لكون الاضعف اكثر امتناعا اما لعدم تمكن القاسر
منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من الدفع الموانع كالبنية او لتخلخله الذى لاجله تتطرق اليه الموانع
بسهوله كالزقية او لغير ذلك ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع ان يتحرك الجسم حركتين
مختلفتين معا بالذات لان الحركة الواحدة يقتضى توجها الى مقصد ما ويلزمه عدم التوجه الى
غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان يلزمهما معا التوجه وعدمه الى كل واحد المقصدين معا و
يمتنع ان يقتضى الشئ شيئا وعدمه معا فكان من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان فى جسم واحد بالفعل
بل كما يجوز ان يجتمع فى جسم حركتان احديهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص فى سفينة بنفسه
بالذات وحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان كالحجر الذى يحمله انسان يمشى فانه يحس ثقله
وهو ميله بالذات ويخرق الهواء منه وهو ميله بالعرض الذى هو للانسان بالذات فاذا طرئ على جسم
ذى ميل طبيعى بالفعل ميل قسرى يقاوم السببان اعنى القاسر والطبيعة فان غلب القاسر وصارت
الطبيعة مقهورة حدث ميل قسرى وبطل الطبيعى بالجزء الموانع الخارجة لطبيعة معاونة فافنا
قليلا قليلا ويقوى الطبيعة بحسب ذلك وتاخذ الميل القسرى فى الانتقاص وقوة الطبيعة فى الازدياد
الى ان تقاوم الطبيعة الباقى من الميل القسرى فيبقى الجسم عديم الميل ثم يجدد الطبيعة ميلها مشوبا باثار
الضعف الباقية فيها ويشتد الميل بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسرى قريبا
من الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة واذا تقرر ذلك فنقول قول الشيخ وقد يكون من طباعه ان
الى الميلين الطبيعى وان مختلفين وقوله وقد يحدث فيه من خارج غيره اشارة الى القسرى وقوله قد يبطل
المنبعث عن طباعه الى النزول فيعود ابتعاثه اشارة الى امتناع اجتماع الميلين وابطال القسرى للطبيعى
وعوده عند زوال القسرى كما يشاهد فى الحجر المرمى فى حالتى صعوده وهبوطه وتمثل فى ذلك بالما

وهو قد

وهو قوله ابطال الحرارة العرضية التى يستحيل اليها الماء لينصور كيفية التقاوم المذكور فانه كما لا يجتمع
فى الماء حرارة وبرودة بل يكون ابدا متكيفا بكيفية متوسطة بين غايتى الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية
تارة اميل الى هذه ويسمى حرارة وتارة اميل الى تلك ويسمى برودة وتارة متوسطة بينهما ولا يسمى باسمهما
وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك هيهنا لا يجتمع فى الجسم ميلان بل يكون ابدا
اذا حال بين الميل القسرى الشديد والطبيعى الشديد تارة يسمى بالميل المنسوب الى القسر وتارة بالمنسوب
الى الطبع وتارة بعدمهما معا وذلك بحسب الميل القسرى والطبيعة وكما كان فعل الطبيعة المائية عند وجود
العرض الذى يقتضيه وهو البرودة حفظه وعند وجود ما يضاده كالحرارة افناء وعند الخلو منهما
ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة فى الجسم ما دام مقارنا لحيزه عند وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند
وجود ميل غريب يجالفه افناءه وعند خلو الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبيعى فهذا ما ينبغى ان يتحقق ليندفع
الاشكالات التى تورد فى هذا الموضع كما يقال لولا اجتماع الميلين لكان الحجران المتساويان اللذان
يرميهما قوى وضعيف متساويين فى الصعود ولكان وقوف حبل يتجاذب طرفاه بقوتين متساويتين
ممتنعا   وانما يكون الميل الطبيعى لا محالة نحو جهة يتوخاها الطبع   لما كانت الجهات بالطبع اما فوق
واما تحت فالميل الطبيعى اما يتوخى العلو وهو الخفة واما يتوخى السفل وهو الثقل وهما بسيطان وما
يقتضيه النفوس النباتية والحيوانية يكون بحركاتها وجهات حركاتها   فاذا كان الجسم الطبيعى فى حيزه
الطبيعى لم يكن له وهو فيه ميل اليه لانه انما يميل بطبعه اليه لا عنه   لما كان الميل الطبيعى الى جهة انما
يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعى وهو حال غير طبيعى كالحركة وجب انعدامه عند العود اليه وهو حال السكون
بالطبع فان الواصل الى المكان الطبيعى يجب ان يبطل ميله اليه ولم يكن له ميل عنه فاذن هو عديم الميل
واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو على الارض فقد يحس ميله واجاب
بانه انما يكون فى مكانه الطبيعى حين يكون فى مركز العالم الذى هو نقطة ما والافلا شئ من الارض فى
المكان الطبيعى بل كونها فى مكانها الطبيعى هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل عنها
بالفعل ما دام منفصلا فهو ليس فى مكانه الطبيعى لان مكانه ليس جزء من ذلك المكان واذا صار متصلا بها

تفاعل

والحق فى ذلك ان المكان الطبيعى للارض
ليس هو مركز العالم

بالفعل انعدم ميلا وصار مكانه جزأ من مكانها وكلما كان الميل الطبيعي اقوى كان ما نع بحسبه عن قبول
الميل القسري وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطاء لما ذكر الميلين اعني القسري وغيره وبين
امتناع اجتماعها وبين حال الطبيعي منهما اراد ان يبين حالهما عند تعارض السببين فاشار الى الاختلاف
الذاتي المذكور لبناء ما يجي الكلام عليه واشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطاء الى الحال
الحادثة عند تقاوم السببين كما قررناه الجسم الذي لا ميل فيه لا بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلا قسريا
تحرك به وبالجملة لا يتحرك قسرا والا فليتحرك قسرا في زمان ما مسافة ما وليتحرك مثلا في تلك المسافة اخر فيه
ميل ما ذو ممانعة فيتبين انه يتحركها في زمان اطول وليكن ميل اضعف من ذلك الميل يقتضي مثل ذلك
الزمان من ذلك المتحرك مسافة نسبتها الى تلك المسافة الاولى نسبة زماني في ذي الميل الاول وعديم الميل
فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافة فيكون حركتا مقسورين ذي ممانع فيه وغير
ذي ممانع فيه متساويتي الاحوال في السرعة والبطؤ هذا محال يريد ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلوا
عن مبدأ ميل ما بالطبع وقبل الخوض فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة لا بد لها من ثلثة اشيا مسافة وزمان
وحد معين من السرعة والبطؤ فنقول ههنا اذا اتفق كل واحد من هذه الثلثة واختلف الباقيان فقد تعرض
بين المختلفين تناسبا ونبينا بالتفصيل ان المتحرك بحد الواحد من السرعة والبطؤ يقطع مسافة طويلة في
زمان طويل وقصيرة في قصير فيكون نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي
والمتحرك في المسافة الواحدة يقطعها بحد اسرع في زمان اقصر وبحد ابطأ في زمان اطول فيكون نسبة
السرعة الى البطؤ كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك في الزمان الواحد يقطع بحد اسرع مسافة
اطول وبحد ابطأ مسافة اقصر فيكون نسبة السرعة الى البطؤ كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة وتبين
من ذلك ان الطول في المسافة والقصر في الزمان بازاء السرعة ومقابلهما بازاء البطؤ واعلم انه لا يمكن
ان يقال ان الحركة بنفسها يستدعي شيئا آخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منها فهي
مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا والحركة تنقسم الى نفسانية وغير نفسانية و
عند النفس حال من السرعة والبطؤ التخيلي لها بحسب الملايمة وينبعث عنها الميل بحسبها ثم الميل يحصل الحركة

تستدعي شيئا من الزمان والمسافة
بسبب السرعة والبطؤ تستدعي شيئا اخر

السريعة

السريعة

او البطيئة واما غير النفسانية تحدد النفس حالها من السرعة التي مبداها طبيعتها وقد تحتاج الى ما يحدد حالها تلك
اذ لا شعور لها بالملايمة وغيرها فهي بسبب ذاتها لكان يحصل في غير زمان لو امكن واذ لم يمكن ذلك فاحتاجت
الى ما يحدد ميلا لا يكيفها وحالا لا تتجدد بها ولا يتصور ذلك الا عند معاوق بين المحرك وغيره فيما يصدر عنها
وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على اتم ما يمكن ان يكون لا يقع
ايضا بسببه تفاوت والميل في ذاته مختلف فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه اعني الحد المذكور
من السرعة والبطؤ يكون لشي آخر اما خارج عن المتحرك او غير خارج فهو الذي يسمونه المعاوق اما الذي من خارج
ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظ واما الذي ليس من خارج فهو لا يمكن ان يعاوق
الحركة الطبيعية لان ذات الشي لا يمكن ان يقتضي شيئا ويقتضي ما يعوقها عن اقتضائه ذلك بل هو الذي يعاوق
القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل الطبيعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين
اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطؤ من محركه ويلزم منه انتفا الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكما
باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع وجود الخلا وتارة على وجوب
وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبدا ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان تحرك قسرا وهو مسئلتا هذه وجه
الاستدلال في المسئلتين ان اختلاف المعاوقة لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة والبطؤ كانت المعاوقة
القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطؤ فكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة كنسبة
المسافة فيهما على التكافؤ اعني القلة في احديهما بازاء الكثرة في الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان على
التساوي اعني القلة بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة فاذا ثبت ذلك فليفرض متحركا عديم المعاوقة
يقطع مسافة ما في زمان ما وآخر مع معاوقة ما يقطعها او تنح فيكون لا محالة في زمان اكثر وثالثا
مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة ويلزم
من ذلك الخلف لتساوي وجود المعاوقة وعدمها الان يجعل حركة عديم المعاوقة لا في زمان بل في آن لا
ينقسم وهو ايضا محال لما مر فهذا تقرير مقاصدهم في هذا الباب واعترض على ذلك طايفة من المتاخرين كا
الشيخ ابي البركات البغدادي وغيره مما ذكره الفاضل الشارح وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب

المعاوقة زمانا فيتجمعها واجدة المعاوقة ويختص باحدهما فاقدتها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع
الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه
ولا يلزم على ذلك الخلف ولا المحال المذكوران واقول الحركة بنفسها منفردة عن تلك الحالة لا تستدعي زمانا الا انها
لا توجد اصلا انفكاكا عن ان تستدعي شيئا كاملا وان لم يكن المعاوقة بازائها فالحركة لا تستحق زمانا معينا الا انها
مع كل واحد من السرعة والبطوء تستحق زمانا آخر وبما جاوز بعضها الازمنة المفروضة في الطول اللهم الا ان
يفرض الحركة متحددة على وجه يكون زمانها اقل من الازمنة المفروضة ويجعل المعاوقة امرا طاريا عليها بعد
تقدمها وتحددها وح يكون الاعتراض واردا على ما ذكروه ولكن يلزم منه التزام القول بالجزء الذي لا يتجزى
ولنرجع الى المتن فالدعوى المذكورة في الكتاب ان الجسم الذي لا مبدأ ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر
والبرهان انه ان امكن فليتحرك مع عدم مبدأ الميل الذي هو المعاوق الداخل مسافة ما في زمان ما و
ليتحرك مثلا في تلك المسافة جسم آخر فيه مبدأ ميل ومعاوقة ما وظاهر انه يتحركها في زمان اطول وليكن جسم
ثالث فيه مبدأ ميل ومعاوقة اقل على نسبة تقتضي ان يقطع في ذلك الزمان عن ذلك المتحرك مسافة الطول
من المسافة الاولى على نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوي الى الضعيف فيكون في مثل زمان
عديم الميل يتحرك مثل مسافته لان مع وحدة المتحرك يكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة
فيلزم الخلف واما المحال بسبب الزمان فنذكره من بعد واعترض الفاضل الشارح بعد ذلك بان نسبة اثر
المؤثر الضعيف الى اثر القوي ربما لا يكون كنسبتهما قال فان قيل قوى الجسم ينقسم بانقسامه قلنا لعل القوة
المؤثرة انما تحصل عند اجتماع الاجزاء ولا يتوزع عليها بل ينعدم عند التجزية وايضا فان دل ذلك على
احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد دل ايضا على احتياج الطبيعة اليه واعاد ما ذكروه بعينه ثم قال ويلزم
منه ان يكون في الاجسام الطبيعية مبدأ آن لميلين مختلفين يعوق كل واحد منهما الآخر ثم قال فان قلتم
معاوقة القوام كافية هناك قلنا فليكن ايضا كافية في القسرية ثم قال ويلزم من ذلك بعينه ان يكون في
الفلك ايضا معاوق لانه مستمر في الجميع والزم منه محالات والجواب عن الاول ان من القوى الجسمانية ما
تحل في موادها وينقسم بانقسامها فتساوي الجزء والكل فيها وهي كالصور والطبائع ومنها ما يحل في جملة

منها

منها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة كالصورة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون حيوانا وما نحن فيه
من الصنف الاول والاعتراض بالممنوع عن التاثير بسبب الصغر غير وارد لانه بسبب مانع خارجي وقد اشترط
في الفرض المذكور عدم الموانع الخارجية وعن الثاني انا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية ايضا الى معاوق ولم
يلزم من الحجة المذكورة ان يكون المعاوق داخلا في الجسم البتة بل هو محال في الطبيعة كما مر فهناك خارجي
فاذن معاوقة القوام كافية هناك واما في القسرية فلا لانا لا نجد بعينها قائمة مع فرض التساوي في القوام
واما الفلكيات فلا يلزم فيها ذلك لما بيناه من الفرق ذلك تذكير يجب ان نتذكر هاهنا انه ليس زمان لا ينقسم
يجوز ان تقع فيه حركة ما لا ميل له ولا يكون له نسبة الى زمان حركة ذي ميل لو كان زمان لا ينقسم لما
كان له الى الزمان المنقسم نسبة كما لا نسبة للنقطة الى الخط وحينئذ ان كانت حركة عديم الميل واقعة فيه وحركة
ذي الميل في الزمان المنقسم لما تمت هذه الحجة لانها مبنية على التناسب وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الجسم ليس
يلزم ان يكون له موضع او وضع من ذاته ولا شكل بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له في ابتداء حدوثه
من محدثه او اتفق له من اسباب خارجة لا يتعرى عن تعاورها اياه وضع او شكل صار اولى به كما تعرض لكل مدرة
ان يصير مكانها مختصا بطبائعها دون مكان اخرى بسبب غير ذاتها وان كانت بصورتها غير ذاتها ثم لا تنفك
مع اختلاف احوالها من مكان طبيعي جزئي مختص بها لا استحقاق فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وان لم يكن
طبيعيا لا ينفك عنه وان لم يكن استحقاقه مطلقا وكذلك الكلام في الشكل لكنك يجب ان تعلم اولا ان كل
شيء فقد يمكن فرضه مبرأ عن اللواحق الغريبة الغير المقومة لماهيته او وجوده ثم فرض كل جسم كذلك
وانظر هل يلزمه وضع وشكل واما المحدث له ثم يخص ذات الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان الا لاستحقاق
بوجه ما من طبيعته او لداع مخصص او اتفاقا فان كان لاستحقاق فذلك ذلك وان كان لداع من غير الاستحقاق
فهو احد اللواحق الغير المقومة وقد نقضنا عن الجسم وان كان اتفاقيا والاتفاق لاحق غريب وستعلم
ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة تدبر بيان ان الجسم يقتضي بالطبع موضعا وشكلا معينا وهذا الوهم
تشكك في ذلك وانما اخره الى هذا الموضع لانه لما ذكر استيجاب الجسم للموضع والشكل اراد ان يشكل بذكر الامور
الطبيعية معا فذكر الميل بعقبه ثم لما فرغ من ذلك عاد الى ذكر الاشكال على حكمه الاول وتقريره بحسب ما في

المقتضية

الكتاب ان يقال البرهان يكون ذات كل جسم هي المقتضية لان يكون له موضع او وضع وشكل والوضع ههنا
ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور وانما قال موضع او وضع وشكل ليكون الحكم كليا ولم يورد مع الشكل
لفظة أو لانه يعم الاجسام كلها قال وذلك لان من الجايز ان يخصص محدث الاجسام كل جسم في ابتداء حدوثه
بمكان او وضع وشكل على سبيل الاتفاق ولا جل اسباب خارجة اتفاقية لا يتعرى الجسم عنها كارادة المحدث
او مصلحة ذلك الجسم او ترتيب ونظام للاجسام كلها ثم صار ذلك المكان او ذلك الشكل بعد الحصول
اولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده كما مر في المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدوث مما انتقل منها الا بسبب
ناقل عما كان عليه الى موضع وشكل خصصه الناقل به وذلك كما يعرض لكل مدرة من الارض ان يصير مكانها
الجزئي مختصا ببطائها دون مكان مدرة اخرى بسبب حيز ذاتها وهو ما يوجب انفصالها عن الارض وحصولها
في موضعه على ما هو عليه وان كان ذلك بمعونة ذاتها لانها لو لم يكن قابلة للفصل في ذاتها لما امكن
لذلك السبب ان يفصلها من الارض فان تلك المدرة مع اختلاف احوالها لا ينفك عن مكان طبيعي خاص
يختص بها الا بسبب استحقاق يقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون المكان فيما نحن فيه كذلك لا يكون المكان
المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعيا فهو غير منفك عنه لا بحسب الاستحقاق المذكور مطلقا بل بسبب الامور
المذكورة وكذلك الشكل فهذا تقرير الوهم والتنبيه على الجواب بان كل شيء فقد يمكن فرضه منفردا عن كل ما
يلحقه من خارج لسبب بحسب ما هيته وجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه تجده محتاجا الى وضع معين وشكل
معين ويلزمك ان تحكم بانه لذاته يقتضيهما وانما قال لكل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كليا
مناقضا للتشكك ولما قال لكل جسم لم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كليا لم يذكر الموضع واقتصر على الوضع
لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام وليس ما يلزمه الجسمية ثم قال واما المحدث وقد خصه بالذكر لا مكان
ان يقع التشكك به اكثر فانه لن يخص الجسم بمكان دون مكان الا لترجيح يرجع اما الى الجسم كالاستحقاق بوجه
ما لبعض الامكنة او الاشكال دون غيرها من طبيعة واما الى المحدث كداع مخصص واما الى غيرهما كالاتفاق
والاول هو المطلوب والثاني والثالث من اللواحق الغريبة التي اشترطنا قطع النظر عنها واشار مع ذلك
الى ان الاتفاق ليس على ما يظن انه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غريب يندر وجوده لا يتفطن

لا يجز

له فينسب الى الاتفاق وستعلم ان كل ممكن فله سبب الجسم اذا وجد حال غير واجبة من طباعه فحصول علتها
والامور الامكانية ولعلل جاعلة ويقبل التبديل فيها من طباعه الا لمانع واذا كانت هذه الحال في الموضع و
والوضع امكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل احوال الجسم لا يخلو اما ان يجب بطبيعته
او لا يجب بل يمكن والواجب بحسب طبيعته لا يمكن ان يتبدل ويزول وغير الواجب انما يحصل للجسم بحسب علل ما عليه
يقتضيها وتلك الاحوال قابلة للتبدل والزوال بالنظر الى طباع الجسم وليست بقابلة لهما بالنظر الى
عللها ما دامت مانعة عن التبدل والزوال فاذا كان الحال في الموضع والوضع هذه امكن انتقال الجسم عنها
باعتبار طبيعته فامكن ان يزيله قاسر عن ذلك الموضع والوضع فكان في ذلك الجسم مبدأ الميل بالطبع الى الجهة التي كونه
واعلم ان حصول كليات الاجسام في مواضعها الطبيعية واجب فانتقالها غير ممكن واما جزئيات العناصر
فحصولها في اماكنها الجزئية غير واجب لذلك كان انتقالها عنها ممكنا بل واقعا والوضع بمعنى المقولة
للفلك غير واجب فزواله عنه ممكن وهذا اصل مفيد في نفسه ويبنى عليه ما يتلوه الجسم المحدد للجهات
ليس بعض اجزائه التي يفرض اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شيء من ذلك واجبا لشيء منها
فهي لعلة والنقلة عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وذلك بحسب ما يجوز عنها من تبدل الوضع دون الموضع
وذلك على الاستدارة ففيه ميل مستدير يريد اثبات مبدأ ميل مستدير لمحدد الجهات فقال ليس بعض
اجزائه التي يفرض لانه قد عرض فيما مر ما يدل على امتناع ان يكون لمحدد الجهات اجزاء بالفعل وقال
اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذات لتعلم ان الوضع الذي هو ممكن له هو المقولة التي تعرض بحسب نسبة
اجزائه الى ما هو داخل فيه وهو محاذاتها له والجملة ان هذا الوضع انما يعرض من تأثير غريب فاذن ليس بواجب
بحسب طباعه فهي لعلة ما والنقلة عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم واعلم ان
وجود مبدأ ميل مستدير في جرم بسيط يدل على امتناع صدور ما يعوق من ذلك بحسب الطبع عنه ولا
يمكن ان يعوق عن الحركة مستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب يمتنع وجوده عند المحدود ووجود
مبدأ الميل وعدم العائق يدلان على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة الا ان الشيخ لم
يتعرض لذلك فههنا الموضع وسنشير اليه في موضع اليق به والفاضل الشارح اورد ههنا حجة من نفسه

وهو ان محدد الجهات بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال وينعكس هذه القضية الى قولنا وما لا يصح عليه الانحلال
فليس بمركب ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال ثم اضاف الى هذه الصغرى قوله وكل بسيط يصح عليه الحركة
المستديرة لتشابه اجزائه في الماهية ثم قال وكلما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض على ذلك بان
الامكان اما ان يكون بحسب ذات الشيء فقط واما ان يكون بحسب حصول الاستعداد التام والاول لا يوجب وجود
ميل المستدير لان امكان احتراق القطن لا يقتضي حصول سبب الاحتراق فيه والثاني غير معلوم لان العلم به
يتوقف على العلم بان فيه مبدا ميل مستدير واعترض ايضا بان العناصر بسيطة فاذن يجب ان يتحرك على الاستدارة
واعترض ايضا بان لو وجد الاجزاء التي تدور الفلك عليها كساير الاجزاء التي لا تدور عليها مما لا يتناهى فلو
لزم من تشابه اجزائه صحة حركته بحركات مختلفة غير متناهية وان يكون لها ميول لا يتناهى بحسبها واورد
اعتراضات اخر بعضها في حكم المكرر وبعضها يتحلل تحقق من الاصول المذكورة واقول في الجواب عن الاول
ان الامكان بحسب ذات الشيء يكفي في هذا المطلوب لان مع ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع الغريبة
يمكن فرض التحريك القسري المقتضي لوجود الميل بالطبع وعن الثاني ان العناصر ليس فيها مبدا ميل مستدير
لمانع ذاتي غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها ولما كانت الحركة المستقيمة لمحدد الجهات ممتنعة لم يكن
هناك مانع ذاتي من الحركة المستديرة وانما انحصر الموانع في هذين لان الحركات البسيطة منحصرة في ثلثة
حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه وفي الميول البسيط ثلثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير وعن الثالث
ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية بان يتدير عليها الفلك من سايرها يجب ان يكون لسبب مخصص عايد
الى متحركه اذ المتحرك بسيط فهذا حكم يوجبه العقل وان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل ولما وجد متحركا
على وضع ما حكم وجود ذلك المخصص بالاجمال وحكم بان ذلك المخصص بعينه يجب ان يكون مانعا عن الاستدارة
على ساير الاوضاع لامتناع وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد وانت تعلم ان هذا التبدل الممكن
ليس يجب ان يكون بحسب تبدل حال الاجزاء بعضها عند بعض بل يجب بنسبة اما الى شيء خارج واما الى شيء
داخل واذا كان ذلك الجسم اولا ليس ما يحدد جهته ووضعه لحدد من خارج محيط بقي ان يكون بحسب جسم من داخل
هو له معناه ما ذكرناه مرارا وهو ان الوضع المبتدا باي معنى هو تنبه وانت تعلم ان تبدل النسبة عند

قد يكون للساكن وللمتحرك فيجب ان يكون عند الساكن تبدل نسبة محدد الجهات يكون عند المتحرك كفلك من الافلاك
المتحركة تحته على تقدير كون المحدد الجهات ساكنا على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركا ولكن لا على الاطلاق
بل بشرط ان يختلفا في شيء من الحركة او القطبين او المركز اما اذا توافقا في الجميع فلا يكون عند الساكن كالارض
على تقدير كون محدد الجهات متحركا على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكنا البتة ولا لما ثبت امكان
تحرك محدد الجهات فاذا تبدل نسبة لا يجب عند متحرك على الاطلاق بل يجب بشرط ما ويجب عند ساكن على الاطلاق
الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل ان يفسد الى جسم اخر يكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق
كل جسم مكانا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الاخر فان كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب
له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي له بحسبها وان كان في المكان الذي له بحسبها فقد كان قبل
لبس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فزحمه بجوهره متمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو
مما فيه ميل مستقيم فكل كاين وفاسد ففيه ميل مستقيم يريد بيان ان كل ما يجوز عليه الكون والفساد
ففيه مبدا ميل مستقيم والكون والفساد هما حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع ع
على الهيولى الواحدة وسيجيء بيان اثباتهما في جزئيات العناصر وتقرير المطلوب ان الجسم القابل للكون
والفساد يكون قبل الفساد نوعا اخر وبعد الكون نوعا اخر وكل نوع بسيط يقتضي مكانا خاصا بحسب
طبيعته النوعية على ما مر ويستحيل ان يقتضي بسيطان مختلفان بالنوع مكانا واحدا وعلى هذه المسئلة
بناء هذا المطلوب وعن الاجسام المقتضية للميول المختلفة ظاهرة فان الميل البسيط يكون الى نحو المكان

او نحو الوضع المط مع ملازمة المكان الطبيعي م

الطبيعي واما الوجه الكلي فبيان هذه المسئلة بان يقال الطبايع المختلفة لا يقتضي من حيث هي مختلفة
شيئا واحدا والشيخ عرض بذلك في قوله لاستحقاق كل جسم مكانا خاصا بحسبه ويكون احد المكانين
خارجا عن الاخر ونعود الى تقرير المطلوب فنقول ثم حال هذا الكاين لا يخلو اما ان يكون بحسب الصورة
الثانية التي الآن هي الكاينة في مكان غريب او لا يكون بل يكون في مكانها الطبيعي وعلى التقدير الاول
يلزم ان يقتضي طبيعة الكاين ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم انه قد كان في
هذا المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب صورته الاولى الفاسدة غريبا اخرجها الجسم الذي مكانه هذا
المكان بالذات وقد زحمه وغلبه واخرجه من مكانه بالقسر حتى حصل هو في مكانه هذا

فاذن الجسم المتمكن فى هذا المكان بالطبع قابل للنقل ولم ينقل فهذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث الشخص لم ينتقل
بل انتقل قبل تكونه ماهو من جوهره ونوعه فقد بان ان كل كاين وفاسد ففيه مبدا ميل مستقيم وهم وتنبيه
فان تشككت فقلت يكون ذلك التكون لصق الجسم الذى انتقل الى صورته بالكون فقد وجبت لنوعيته ان
يقع خارج لمكانه فان الملاصق ليس هو المكان بل الجار الوهم هو ان يقال انكم اوجبتم الانتقال على كل كاين
وفاسد وذلك ليس بواجب لان التكون يمكن ان يقع على وجه لا يحتاج فيه الى الانتقال وهو ان يكون الجسم
الكاين قبل تكونه ملاصقا للنوع الذى صار منه بعد تكونه كالجزء من الماء المماس لسطح الهواء فانه اذا اصار
هواء صار متصلا بالهواء ولا يحتاج الى ان ينتقل والتنبيه على الحق بان يقال الملاصق هو الذى يكون فى
مكان يجاور مكان الملصوق ويجاور الشىء غيره فهو لم يكن فى ذلك المكان فاذن انتقاله اليه واجب
ويتحقق ذلك بان يقال مكان الملاصق اما طبيعى للكاين او غير طبيعى والقسمة مترددة والبيان المذكور
بعينه عليها عايد الجسم الذى فى طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا يقتضى توجها لا الى شىء وصرفا عنه
وقد بان ايضا ان المحدد للجهات لا مبدا مفارقة فيه لموضعه الطبيعى فلا ميل مستقيم فيه فهو مما وجوده عن صانعه
بالابداع ليس مما يكون عن جسم يفسد اليه او يفسد الى جسم يكون عنه بل ان كان له كون وفساد فعن عدم واليه
ولهذا لا ينخرق ولا ينمو ولا يذبل ولا يستحيل استحالة يؤثر فى الجوهر كتسخن الماء المودى الى فساده
هذه الاشارة مشتملة على مسئلتين احدهما كلية والثانية جزئية فالاولى ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع فى
طباعه ميلان مستديرة ومستقيم وبرهانه ما مضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا يقتضى ميلين مختلفين
وعبر عنه بعبارة اخص بهذا الموضع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لا يقتضى توجها الى الشىء اى بالحركة
المستقيمة وصرفا عنه اى بالمستديرة وعليه سوال مشهور وهو ان الجسم الذى فى طباعه ميل مستقيم قد
يقتضى الحركة عند لا حصوله فى مكانه وقد يقتضى السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضى جسم ميلا
مستقيما عند احدى حالتيه وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا يقتضى
امرين بانفرادها اما بحسب اعتبارين فقد يقتضى والجواب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة
شىء واحد يقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشىء هو استدعاء المكان الطبيعى فقط فان كان غير حاصل

وذلك

فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصله وان كان حاصلا فهو بعينه يستلزم سكونا ومعناه انه لا يستلزم
حركة فهو اذن ليس شيئا آخر غير اقتضاء ولا واما اقتضاء الحركة المستديرة فهو امر مغاير للاستدعاء المكان
الطبيعى اذ قد يوجد احدهما منفكا عن صاحبه وقد يوجد معه وايضا فى الامكنة مكان طبيعى يطلبه المتحرك
على الاستدارة ولذلك اسندنا احدى الحركتين الى الطبيعة بخلاف الاخرى فاذن ليس مبداهما شيئا
واحدا واما المسئلة الجزئية فهى ان محدد الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك لوجهين احدهما ان فيه
ميلا مستديرا ممتنعا ان يكون فيه فيمتنع ميل مستقيم والثانى انه لا مبدا مفارقة فيه لموضعه الطبيعى ولفظة
ايضا فى قوله وقد بان ايضا يدل على ان الاستدلال بهذا الطريق استدلال ثان وقد تفرع على هذه المسئلة
عدة مسائل الاولى ان الايجاد محدد الجهات من موجده انما يكون على سبيل الابداع اى لا عن شىء لا على سبيل
التكوين عن شىء الثانية انه لا يفسد الى شىء آخر يكون عنه وذلك لامتناع الكون والفساد عليه ثم قال
بل ان يكون كان له كون وفساد فعن عدم واليه والفائدة فيه ان الكون والفساد قد يطلقان بالاشتراك
الاسم على الحدوث والفناء ايضا اى على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير ان يكون هناك هيولى
قبل الوجود وبعده فبين الشيخ انه لا يمتنع فى هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد
الجهات بل يمتنع اطلاقهما بالمعنى الاول الثالثة انه لا يجوز الخرق والالتيام عليه وذلك لانهما
يستدعيان حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولهذا لا ينخرق واشار بلفظة هذا
الى قوله لا ميل مستقيم فيه لا الى قوله لا يكون ولا يفسد فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون
والفساد من حيث الاصطلاح الرابعة انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لانها لا توجد الا بعد حركة الاجزاء
على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولا ينمو فان النمو هو الازدياد الطبيعى للجسم بسبب دخول اجزاء
به بالقوة فيه والذبول ضده وكذلك التخلخل والتكاثف فانهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه
او تخلية عن بعضه الخامسة انه لا يجوز عليه الحركة الكيفية واشار اليه بقوله ولا يستحيل ثم قيده بقوله استحالة
تؤثر فى الجوهر كتسخين الماء المودى الى فساده وكون الهواء منه لا لان ساير الاستحالات جايزة عليه
بل لان امتناع ساير الاستحالات لا يتبين بامتناع الحركة المستقيمة فى ظاهر النظر فاقتصر على ذلك

عما يحتاج فيه الى بيان ابسط لانه داخل فى كلامه بالعرض والغرض من ايراد هذه المسائل التنبيه على ان المحدد

الجهات لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية وتبين من ذلك ايضا ان الحركة الاينية (المستقيمة)

اقدم من الحركة فى الجوهر الذى هو الكون والفساد بحسب الصور النوعية والخرق والالتيام بحسب الصور الجسمية (عند)

القايلين بهما واقدم من الحركة فى الكم والحركة فى الكيف لان امتناع وجود المستقيمة مستلزم لامتناع (وجود)

كل واحد من ذلك وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما

يوجد فيه الحركة المستديرة من السماويات وان لم يتعرض الشيخ لذلك الاجسام التى قبلنا نجد فيها قوى

مهيئة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع والتخدير ومثل طعوم وروايح كثيرة لما تكلم (على)

الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية اراد ان يتكلم ايضا على العنصرية فبدا بايضاح احوال الكيفيات

الاربع التى تفعل وتنفعل هذه الاجسام بها ولا يوجد خالية عن لمساتها وهى اوايل الملموسات ووسم

الفصل بالتنبيه لانه احال بيان ذلك على الاستقراء واعتبار احوالها المذكورة بالحس والتجربة فقوله الاجسام

التى قبلنا الى العنصريات وقوله نجد فيها اى ندرك بالاعتبار والاستقراء وقوله مهيئة (صح) نحو الفعل فالقوى قد (يعنى بها)

مبادى التغيرات وهى بحسب ماهيتها قد يكون صورا وقد يكون كيفيات والمراد ههنا الكيفيات وتهيئها (نحو)

الفعل وهو ان يجعل موضوعاتها معدات للفعل فان الفاعل بها هو موضوعاتها فالقوة المهيئة نحو الفعل

كيفية يصير بها موضوعها معدا للتاثير فى شى آخر فهى مبدا للتغير والقوة المهيئة نحو الانفعال كيفية يصير بها

موضوعها معدا للتاثر عن شى آخر فهى مبدا للتغير والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان وقالت القدماء فى

تعريفهما ان الحرارة كيفية من شانها احداث الخفة والتحليل وجمع المتجانسات وتفريق المختلفات اى من المركبات (دون)

البسايط والبرودة كيفية من شانها ان تفعل مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ فى الشفا وغيره من الكتب ان

المحسوسات لا يحتاج ان يعرف بالاقوال الشارحة لان تعريفاتها لا يمكن ان يشتمل الا على اضافات واعتبارات

لا زمة لا يدل شى منها على ماهياتها (لها) بالحقيقة فهى لا يفيد فى معرفتها ما يفيد الاحساس بها وذلك هو الحق

واما اللذع فقد عرفه الشيخ فى القانون بانه كيفية نفاذة جدا لطيفة يحدث فى الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب

الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما التخدير فقال هو تبريد (العضو)

اقدم من المستقيمة ما ذرج
اى اقدم الحركات كلها هى
الوضعية المستديرة م

بحث

بحيث يصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة اليه باردا فى مزاجه غليظا فى جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية

ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل العضو تاثير القوى النفسانية (العضوية) ولما عرفت ان هذه الكيفيات فعلية فان اللذع يفعل

ما يفعله لفرط الحرارة المقتضية للنفوذ واللطف وان التخدير يفعل ما يفعل لفرط البرودة المقتضية (المقتضية) لجمود الروح فهما تا (بعان)

للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكر لانهما ابلغ الكيفيات المنسوبة (المنتجة) الى الحرارة والبرودة فى بابهما ليقاس ساير ما ينسب اليهما (عليهما)

واما الطعوم فقد قيل انها تسعة هى الحلاوة والتفاهة وانها يحدث من تاثير الدسومة والحموضة والملوحة والحرافة (منه)

والمرارة والعفوصة والقبض والتفاهة وانها يحدث من تاثير الحار والبارد والمتوسط بينهما فى الكثيف واللطيف و (المتوسط)

بينهما بحسب الازدواجات الممكنة بينها على ما هو المشهور فى الكتب الطبية واما الروايح فكثيرة بحسب الازدواجات

الممكنة بينها على ما هو المشهور فى الكتب الطبية واما الروايح فكثيرة بحيث لا يرجى حصرها ولذلك لم يتعرض لها

لكنها جميعا فعليتان لانفعال منفعل الذوق والشم عنهما والتامل فى طبايع الممتزجات تحقق استناد الجميع

الى الاول وانما قال ومثل طعوم وروايح كثيرة ولم يقل مثل الطعوم والروايح لان التفاهة من الطعوم لا يحس

بتاثيرها فى الذوق وقيد الروايح بالكثرة لانها غير منحصرة وقوى مهيئة نحو الانفعال السريع او البطىء مثل

الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة والسلاسة لا (امرت) قسم الانفعال الى السريع والبطىء بلا

تفكل فى الصلابة وامثالها فى اسنادها الى الانفعال لانها ليست مما لا ينفعل موضوعه بل هى بها ينفعل بطيئا

والرطوبة قد فسرها الشيخ بانها كيفية يقتضى سهولة التفرق والاتصال والتشكل واليبوسة بما يقابلها

يقابلها وليس ذلك تعريفا لهما لانه لو اراد التعريف لذكر اولا تعريف الحرارة والبرودة بل السبب فيه ان الجمهور

يفسرون الرطوبة بالبلة ولذلك لا يطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء ويكون اليبوسة بحسب ذلك هى الجفاف (او)

وقد طال البحث بين اهل العلم فيه وذكر الشيخ فى الشفا ان البلة هى الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كان

الانتقاع هو الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلة عما من شانها ان يبتل ولم يذكر البلة والجفاف فى (هذ)

الموضع لانه لا يدعوه ههنا ان يتعرض للبحث ولذلك يامر بالتامل ولا يشتغل بايراد البيانات القياسية والتنا (قضات)

الاعتبارية واما اللين فقال انه كيفية يقتضى قبول الغمز الى الباطن ويكون للشى بها قوام غير سيال فينتقل

عن وضعه ولا يتمدد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز للرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلا (بة)

لجمود

البطىء

الرطوبة

مايقابلها قال الفاضل الشارح قيل اللين ما ينغمز تحت الاصبع مثلا فهناك امور ثلثة احدها الحركة والثاني الشكل
والثالث استعداد قبول الانغماز وليس اللين الا الاخير وكذلك قيل الصلب هو الذي لا ينغمز وهناك ايضا امور ثلثة
الاول عدم الانغماز والثاني بقا الشكل والثالث المقاومة وليس الصلابة هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في
الزق يقاوم وليس بصلب فاذن الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال ويرجع حاصل البحث الى
ان اللين والصلابة كيفيتان يكون الجسم بها مستعدا للانفعال وعدمه عن الشكل الخاص وهذا هو الذي ذكره
الشيخ في تفسير الرطوبة واليبس فاذن لا فرق بينهما بحسب التفسير واقول الرطوبة واليبوسة تنسبان من حيث الماهية
الى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين لا ينسبان الى المحسوسات بل الى الكيفيات الاستعدادية والانفعالية
لا تكون محسوسة من حيث هي استعدادات والشيخ انما ذكر آثارهما في تفسيرهما ليعقل ماهيتهما عند تصور جميعها واما
الرطوبة واليبوسة فما عرفهما لكونهما محسوستين بل ذكرها في الفاظها لئلا يقع اشتباه بينهما وبين ما يجري
مجراهما وقد صرح في الشفا بان الرطوبة ليست هي سهولة التشكل لانها غير اضافية والتشكل اضافية وانها
انما يفسر بها على ضرب من التجوز وايضا اسم الشيء الذي يركب مفهومه لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق
الاسم على المسمى واستعداد الانغماز مع وجود القوام غير السيال وعدم التفرق لسهولة غير استعداد قبول التفرق
والاتصال بسهولة فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ما ذكره هذا الفاضل واما اللزوجة فعلى
ما ذكره الشيخ كيفية يقتضي سهولة التشكل مع عسر التفريق ولينى بها يمتد متصلا ويحدث من شدة امتزاج
الرطب الكثير باليابس القليل والهشاشة اسمان لما يقابلهما وظاهر ان هذه الاربعة تنتهي الى الرطوبة
واليبوسة وهما يقتضيان كون الشيء معدا نحو انفعال ما قوله فاذا فتشت واجلت في التامل وجدتها قد تعرى
عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة والمتوسط التي تبرد بالقياس الى الحار وتسخن بالقياس الى البارد
اعني بهذا انك تجد في كل باب جسما اذا اعتبرته ان جسما يوجد عديما للجنس مثلا لا يكون ولا لون فيه ولا ريح ولا طعم
او وجدته منتسبا الى الحرارة او البرودة مثل اللذع والتخدير وكذلك الحال في الهيئات المعدة للانفعال فان
التفتيش يلزم اجسام العالم التي يلينا رطوبة او يبوسة لانها اما ان يسهل تفرقها واتصالها وتشكلها و
تركها التشكل من غير ممانعة فيكون رطبا او يصعب فيكون يابسة واما الذي لا يمكن فيها ذلك اصلا

فلغيرها

فلغيرها من الاجسام واما سائر ما يشبه ذلك فقد يعرى عنه جسم كاللين والصلابة واللزوجة والهشاشة وغير ذلك
الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة والسبب في ذلك ان احساس
الحواس الاربعة لهذه انما يكون بتوسط جسم ما كالماء والهواء ولا يمكن ان يتوسط المتوسط بين نفسه وبين غيره
فاذن كل واحد من هذه الحواس لا يدرك المتوسط الذي يتوسط لها بل يجده خاليا عما يدركه هي وتلك الاجسام لا يخلو
عن الملموسة لانها لا يحتاج الى متوسط وايضا قد تخلو الحيوان من تلك المشاعر ولا يخلو عن اللمس فلذلك سمي الملموسات
باوائل المحسوسات ثم التامل والاستقراء يقتضيان انها لا يخلو عن جنسين من الملموسات احدهما جنس الحرارة
والبرودة وما يتوسطهما وهو الانفعالي الفعلي والثاني جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعالي
والباقية اما ان يخلو هذه الاجسام عنها واما ان ينتهي عند الاعتبار الى هذين الجنسين فلذلك سميت هذه
الكيفيات باوائل الملموسات وهي التي بها يتفاعل الاجسام العنصرية وينفعل بعضها عن بعض فيتولد منها
المركبات والفاظ الكتاب ظاهر والمراد من قوله واما الذي لا يمكن فيها ذلك اصلا هو الفلكيات فالجسم
البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في الميعان هو الهواء والبالغ
في الجمود هو الارض اراد ان يشير الى ان العناصر اربعة وتعينها ولما كان لها بعد كونها اجساما طبيعية
اعتبارات منها انها اسطقسات المركبات ومنها انها اركان يتحصل بنضدها عالم الكون والفساد وبالاعتبار
الاول يبحث عن احوالها بحسب ما يجري بينها من الفعل والانفعال اللذين هما سبب التركيب جيدا ويستدل بذلك على
عددها وبالاعتبار الثاني يبحث عن احوالها بحسب اماكنها المرتبة وبما يجري مجراها ويستدل بذلك عليها ايضا
وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول وقد حاذى في ذلك كلام الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه
قال في مختصر له يعرف بعيون المسائل بهذه العبارة الجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة بطبعه
هو الماء والجاري هو الهواء والشديد الانعقاد هو الارض فنقول في تقريره قد ظهر مما مر ان كل واحد من هذه الاجسام
لا يخلو عن كيفيتين احدهما فعلية والاخرى انفعالية وبيان الحصر بانتساب الكيفيات الاربعة لها بحسب الازدواجات الممكنة مشهور لكن لما كان اثبات بعض الكيفيات لبعض هذه الاجسام صعبا كالحرارة للهواء واليبوسة
للنار على ما صرح الشيخ في الشفاء وكان المؤثر عنده في هذا الموضع بنا الكلام على المشاهدة والاحكام التي

ان ينتهي الى ما هو ابتداء

لا تدفع الا على التعمق في البحث فاقتصر على الاستدلال بما لا شبهة فيه من هذه الكيفيات واذا وجد الفعلين في الجسمين
اللذين هما اشد تعادياً جعل الجميع اعني النار والماء اظهر الانفعاليين في الباقيين ليظهر تميزهما باسناد كل واحد
من هذه اليها وبدأ بالنار فبينه بقوله البالغ في الحرارة على كون الحرارة كيفية تشتد وتضعف لا صورة تتقوم
بجوهرها الذي لا يختلف واشار بقوله بطبعه الى ان مصدر تلك الحرارة اعني الصورة المنوعة واورد الحقيقة
في صيغة يدل على مساواة طرفيها ليعلم ان هذا القول متميز للنار عما سواها ومعرف لها هيئتها وكذلك في
الثلثة الاخرى وانما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالميعان والجمود لوقوع التنازع في مفهوم الاوليين دون
الاخيرتين مع ان المراد عنده واحد قال الفاضل الشارح وانما قال بطبعه في النار وطلقا لا في الهواء والارض
لان من الناس من ذهب الى ان الصور النار والماء هي الحرارة والبرودة ولم يذهب ذاهب الى ان لا صورة الهواء
والارض الرطوبة واليبوسة فان ذلك الاشتباه به ولم يحتج اليه ههنا قال وانما اختار هذا الترتيب لانه
اراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليين وتقديم الاشرف في كل جنس على الاخس قال وهذا لا مكام
ليس الاختلاف فيه فان بعض المتقدمين ذهبوا الى ان النار البسيطة في حيزها لا تكون في غاية الحرارة ورد
عليهم الشيخ بان وجود القوة المسخنة والمادة القابلة لها وعدم المانع حاصل ثمة فالسخونة الشديدة موجودة
واما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابو البركات من المتاخرين الى ان الارض ابرد من الماء لانها اكثف
وان كان الاحساس ببرودة الماء لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء اشد كما ان النار اسخن
من النحاس المذاب مع ان الاحساس به اشد واما الميعان فان كان هو البلة فالمايع هو الماء لا غير وان كان
هو سهولة التشكل فالمايع هو الثلثة غير الارض والنار اولى به من الكل لانه لا اسخن الطف وارق واما
وليس سهولة التشكل الا رقة القوام واللطافة واقول ان الشيخ يروم البناء على الوجدان الظاهر كما مر ولا
شك ان احر الاجرام في النظر الاول هو النار وابردها هو الماء واشدها ميعانا هو الهواء ولم يبالغ في
ذلك من نازع الا بقياس او استدلال وذلك باب اخر اعرض عنه ههنا واطنب القول فيه في الشفا و
الهواء بالقياس الى الماء حار لطيف يشبه به الماء اذا سخن ولطف لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات
الظاهرة رتبها اراد بيان اتصافها بالكيفيات الخفية ايضا وهي ثلثة حرارة الهواء وبرودة الارض

دلبرية

وبيبوسة النار اما الرطوبة الماء فظاهرة كبرودتها وراعى الترتيب المذكور فابتدأ لذلك بحرارة الهواء وانما قال
والهواء بالقياس الى الماء حار ولم يقل انه حار مطلقا لانه بالقياس الى النار ليس بحار اذ كان البالغ في الحرارة هو النار
ولم يمكن ان يقول بالقياس الى الارض لانه لم يتبين بعد كيفيتها الفعلية واستدل على حرارة الهواء بان الماء
يتشبه به اذا سخن ولطف ان تحلل وتشبهه به بتجزئه وتصاعده في حيزه لا بكونه هواء لان ذلك لا يكون تشبها
والبخار من اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال ان الحرارة يقتضي الثقل والكثف
ولو لم يكن الهواء اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منه لكنه اخف والطف فهو اسخن والارض اذا خليت
وطباعها ولم يسخن لعلة بردت وهذا استدلال على برودة الارض وهو ظاهر والعلة المسخنة هي اشعة
العلويات ثم السخنات السفلية كالرياح الحارة وغيرها واذا احدث النار وفارقها سخونتها تكون منها اجرام
صلبة ارضية تقذفها السحب الصواعق يريد اثبات يبوسة النار واستدل عليها بالصاعقة فانها على ما قيل
فيها تتولد من اجسام نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة وفيه نظر لانه ايضا قد
قال في بعض اقواله انها تتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة عن الارض المحتبسة في السحاب والدخان هو
المتحلل الرطب من اجزاء ارضية صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء وهو ما اظهر قوته
في الصاعقة وايده الشارح الفاضل بان الصواعق على ما حكى الشيخ تشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر
تارة فلو كانت مادتها النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الادخنة والابخرة المشتبهة
بها بهذه الاجسام في معادنها فهذه الاربعة مختلفة الصور ولذلك لا يستقر النار حيث يستقر فيه الهواء ولا
الماء يستقر حيث يستقر فيه الهواء والهواء حيث يستقر فيه الماء لما بين كيفيات هذه الاجسام انتج منها تباين صورها
فان البسيط لا يصدر عنه الا شيء واحد واختلاف الاثار يدل على تباين مصادرها ثم ارشد الى تاكيدها
بحجة اخرى فاسند اقتضاءها للامكنة المتخالفة على ما نشاهد الى الاختلاف في الصور وهو لمية هذا الاختلاف
في نفس الامر ولكن لما كان اختلاف الامكنة واضحا واختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به
على ذلك واضحا وانما اثبت اقتضاءها الامكنة المتخالفة باختلاف ميولها الطبيعية لان الاستدلال به على
ما مر اوضح الاستدلالات على اختلاف الامكنة والمزاوجات بين العناصر المتجاورة تكون سته لكن الشيخ

اقتصر منها على ثلثة هي صعود النار من حيز الهواء ونزول الما منه وصعود الهواء من حيز الما وبقي هبوط الارض
من حيز الماء وصعود الما من حيز الارض وهما ايضا ظاهران وهبوط الهواء من حيز النار وهو خفي وذلك
في الاطراف اظهر الميل الطبيعي يزداد اوشدة او شدة ما لتزايد الجسم الى مكانه الطبيعي قربا وذلك لان
المعاوق مع ذلك ينتقص حجما فينتقص معاوقته فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة
في الاطراف اظهر من ظن ان الهواء يطفو فوق الما لضغط ثقل الما اياه مجتمعا تحته مقلا له لا لطبعه
كذا ان الاكبر يكون اقوى حركة واسرع طفوا والقسري يكون بالضد من هذا وكذلك الحال في الحركات
الاخر لما كانت الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال باختلاف الامكنة على ثبات
الصور مبنية على اختلاف الميول الطبيعية وذلك لم يتبين الا في جزئيات العناصر دون كلياتها وكان من المحتمل
ان يقال جزئيات العناصر لا تميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر اما بجذب ما يتحرك اليها او بدفع ما
يتحرك منها كان من الواجب ابطال هذا الاحتمال والذي يبطله ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير يكون اسرع منها
للصغير والقسرية بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعا فهو اشد ميلا واقل مطاوعة للقاسر والوجود يشهد
بان الكبير من اجزاء العناصر يتحرك الى امكنتها اسرع فهي اذن انما يتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ حين بين بان
الطافي من العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته اياه مجتمعا تحته مقلا اياه لان قوما ذهبوا الى ان العناصر كلها
طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغطه ويدفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه
واحتجاجه عليهم يتضمن ابطال جميع الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصا بالهوا والما اشار الى البيان
بقوله وكذلك في الحركات الاخر قد يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء كلما انفضه مد الى اي حد شئت
ولا يكون ليس الا في موضع الترشح ولا يكون عن الما الحار وهو الطف واقبل للترشح فهو اذن هواء استحال
ما وكذلك قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب البرد الهوا فيحسه سحابا لم ينسق اليها من موضع آخر ولا
انعقد من بخار متصعد ثم يرى ذلك السحاب قد يهبط ثلجا ثم يصحو فيعود يريد اثبات الكون والفساد
على العناصر والاستدلال به على اشتراكها في هيولى فنقول تغيرات الاجسام لصورها لا يقع في زمان لانها
الصور لا تشتد ولا تضعف بل يقع في ان ويسمى فسادا او كونا كما مر وتغيراتها بكيفياتها تقع في زمان لانها

لشد

لشد وتضعف ويسمى استحالة والفساد والكون انما يقع بين جسمين يفسد احدهما ويتكون الآخر ولما كانت العناصر
اربعة وكان من الممكن ان يعرض هذا التغير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلاثة الباقية كانت انواع الكون
والفساد اثني عشر الحاصل من ضرب الاربعة في الثلثة ولكن الواقع منها اولا هو ما يكون من عنصرين متجاورين
لا على سبيل الطفرة فان الاطراف لا يتكون من الاطراف الابعد تكونها اوسطا اعني لا يتكون الهواء من الارض
الابعد تكون ما ثم يكون ذلك التكون بالحقيقة مركبا من تكوينين والعناصر المتجاورة تقع بينها ثلثة ازدواجات
بين النار والهواء والثاني بين الهواء والما والثالث بين الما والارض ويشتمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين
من الكون والفساد فان الانواع الاول ستة وهي بسايط واربعة من الباقية يتركب من بسيطين وهي تكون الهواء
من الارض وتكون الما من النار وعكسهما واثنان مركبان من ثلثة بسايط وهما تكون الارض من النار وعكسه كما للشيخ
بدا بالازدواج بين الهواء والما لان الكون والفساد بينهما اظهر من الباقيين وهو كما ذكرنا يشتمل على نوعين
احدهما تكون الهوا من الما والثاني عكسه وكان الاول مشهورا لكثرة المشاهدة فان انفصال الاجزاء عن الاجسام
الرطبة عند تاثير الحرارة فيها وانتقاصها بحسب ذلك ظاهر فان قيل البخار يشتمل على اجزاء مائية قلنا نعم
وعلى اجزاء هوائية ايضا لم يكن فيه لان الهواء لا يستقر فيه في الما بل حدثت وانفصلت بالغليان وغيره فلشهرة
هذا النوع لم يذكره الشيخ وايضا ثبوت نوع واحد من النوعين المتعاكسين يكفي في اثبات كون الهيولى مشتركة وهو
يدل على جواز وجود النوع الآخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الازدواج على نوع واحد هو بيان تكون الهواء
ما فاستشهد عليه بتبين حدوث الندى الحادث على ظاهر الاناء اذا برد بالجمد واشار اليه بقوله قد يبرد
الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهوا وذلك لان الندى الذي يوجد هناك اما ان يكون من الهواء وهو المطلوب
واما ان لا يكون منه بل اما ان يجتمع من الهوا اللطيف على ما ذهب اليه منكر والكون والفساد بين الهوا والما
كالشيخ ابي البركات وغيره او يترشح مما في داخله والاول باطل لان الهوا اللطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل
على اجزاء كثيرة من الما وخصوصا في الصيف فان الاجزاء المائية ان كانت باقية فعند تصاعد حد القرط حرارة
هوائية ولا يبقى مجاورة للاناء للما وعلى تقدير بقائها هناك يلزم احد ثلثة اشيا اما نفاد تلك الاجزاء
اذا تواترت حدوث الندى بعد تنحيته من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع حصوله على الاناء مع كون الاناء

بحاله الاولى واما تناقصها فيكون محصوله كل مرة انقص مما كان قبلها واما تراخي ازمنة حصولها فيكون
بين كل حصولين زمان اطول مما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير ان يجمع الاجزاء التي يكون في الهواء
ابعد من الاناء اليه مع ان ذلك بعيد جدا لان تلك الاجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء اياها لا يتمكن
خرق حجم كثير من الهواء ولكن الوجود بخلافه فجميع ذلك الاثار بحدوثه لندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة
بشرط ان يحوي الاناء ما حدث عليه ويكون الاناء على حد البرد واشار الشيخ اليه بقوله كلما نقطة مد الى
ثلثه وقيل على ذلك ان كانت برودة الماء الاناء مقتضية لفساد الهواء المحيط بالاناء وجب ان يصير كل ذلك
الهواء ماء ولا محاله يسيل في تلك المساح ويتصل به هواء آخر ويصير ايضا ماء الى ان يجري الماء جريانا اذ ليس
نعلم انه حدث من اخر ما ثبته قليلة المدد واجيب عنه بان جرم الاناء لصلابته لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعا
وعند التكيف يحفظ الكيفية بطيئا واذا الح عليه القوة المكيفة اشد تكيفه بها فوق ما يشتد تكيف غيره ولذلك
ربما يوجد الاواني الرصاصية المشتملة على المايعات الحارة اسخن من تلك المايعات والاناء المذكور لشدة برده
يفسد الهواء المطيف به ولما لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة بخيل الهواء المطيف بظاهره عن برده
سريعا ولا يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء اما اذا تنحى عنه واتصل الهواء بالسطح عاد الى فساده والثاني
هو ان يقال الذي يترشح ما في داخل الاناء وهو ايضا باطل لوجوه الاول ان الذي قد يوجد من غير ان
يكون فيه ما بل بسبب جود الجمد الذي لم يتحلل بعد والثاني ان ذلك يقتضي ان لا يوجد الندى الا في موضع
الترشح لكن ليس الحكم بانه لا يوجد الا في موضع الترشح مطابقا للوجود فانه يوجد فوق ذلك الموضع واشار
الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ليسيل الا في موضع الترشح فذا بقوله على انه لا يمنع وجود الذي عن الترشح
بل منع اختصاصه بكونه من الترشح فان هذه الصيغة يفيد هذه الفائدة والثالث ان الماء اذا كان جاز
ان يوجد الترشح ايضا بل ينبغي ان يكون الترشح اكثر لان الحار الطف واقبل للترشح قوامه وليس كذلك
واشار الى ذلك الترشح ايضا بقوله ولا يكون ذلك عن الماء الحار وهو الطف واقبل للترشح والما ابطل
الوجهين صرح بالنتيجة وقال فهو اذن هواء استحال ماء والاستشهاد الثاني بالسحاب المتولد في قلل

سطح

دفعة من حصول الهواء الامر البارد التسحاب الى ذلك الموضع من موضع آخر ولا من انعقاد بخار صعد اليه ثم نزل

دله السحاب

السحاب بالجبال بحيث يعود الصحو ثم يولد مرة اخرى وهو المراد بقوله وكذلك قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب
الضرب اهلها الى قوله ثم يعود دير يلد با لضابر والبرد الشديد وهو في اللغة على ما قال صاحب الصحاح برد بضرب النبات
والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك
كثيرا فهذا بيان الازدواج الاول واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان تبريد الاناء للهواء ليس باعظم من تبريد
الارض الحديدة اياه في صميم الشتاء بل في مواضع التي تخفى الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء
ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المسطر فاذن يلزم ان تستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء
والجواب ان هذا الاعتراض ليس بقادح في غرضنا وذلك لانا لم ندع ان المسبب في ذلك اي برودة هو لا انها
على اي شرط ينبغي ان يكون ولا ان المانع اياها عن ذلك اي شيء هو واذا لم ندع حصر الاسباب الموجبة للكون
والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفساد عند حصول برودة ما بل انما ادعينا امكان وجود الكون
والفساد بمشاهدة ما يقتضي حصوله فيهما ثبت ذلك لمن شاهد واعتبر علم بالجملة ان الكون والفساد سببا موجبا
هو البرودة مثلا بحال ما فاذا حصلت البرودة ولم يكن الكون والفساد حكم بعدم ذلك اما لفقدان
شرط او وجود مانع وبالجملة وان لم نعرفهما بالتفصيل فان الجهل بتفصيل ذلك لا يقدح في علمنا بامكان
وجودهما وقد يخلق النار بالنفاخات من غير نار لما فرغ الشيخ من تفصيل الازدواج الاول اشتغل
بالثاني وهو بين الهواء والنار اما صيرورة النار هواء فظاهر لان الشعل المرتفعة يستحيل في الهواء على
ما تشاهد ولا يبقى لها حرارة محسوسة فلذلك لم يذكر الشيخ واما عكسه فهو المراد من قوله وقد يخلق النار
بالنفاخات من غير نار ويكون ذلك بالحاح النفخ على الكبير وسد الطرق التي يدخل منها الهواء الجديد كما
شاهده او اذا ذلك قوله وقد يحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها ما سائلة يعرف ذلك اصحاب الحيل كان تحد
مياه جارية تترتب حجارة صلدة فهذه الاربعة قابلة للاستحالة بعضها الى بعض ولها هيولى مشتركة
وهذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض وبدء الصيرورة الارض ماء فقال وقد يحل الاجساد الصلبة
الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل يعني طلاب الاكسير ويكون ذلك تقصيرها اما
اما بالاحراق او بالتسحيق مع ما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما تشاهد في الاجزاء الارضية

ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء
ماء للبرودة فبعد نزول الثلج
يصير الهواء ...

البذية المجترقة كيف يصير ملحا ويذوب بالما والاحسا هي الاجسام الذاتية بحسب مصطلحاتهم ولما ذكر ذلك
اشار الى عكسه بقوله كما قد يجد مياه جارية يترسب حجارة صلدة وذلك يشاهد من بعض المياه التي ينعقد حجر
ابعد خروجها منها تبايعها وانما ذكر هذا العكس بخلاف نظيره لانه الدر وجودا بالقياس اليها ولم يتاتف له
قوله بل وصله بالحكم الاول لانهما من ازدواج واحد ثم انتج المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قابلة لان
يستحيل بعضها الى بعض والمراد بالاستحالة هيهنا غير المصطلح عليها اعني الحركة الكيفية والسوال الذي ذكره
الفاضل الشارح مما اقتصه من بعض اصحابه ان هذه التغيرات المشاهدة يحتمل ان يكون استحالة في الكيف
مثلا الهواء الذي صار ما استحال في حرارته الى البرودة فهو هواء في جوهره لكنه متكيف بكيف الما ومع هذا
الاحتمال لا يثبت الكون والفساد فليس بشئ لانه يقتضي الانكار الامور محسوسة وعلى تقديره فيحتمل ان يكون
العناصر جميعها جسما واحدا متكيفا بهذه الكيفيات ومع ذلك فبقاء الكيفية التي استحال اليها العنصر مع
زوال السبب المقتضي اياها دال على حدوث صورة تستحفظها هذه هي اصول الكون والفساد في عالمنا
هذا وهي الاركان الاول بما يجرى ان يتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة حتى يوجد خفيف مطلق يتحرك بنفس
جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالما قد مر ان
لهذه الاجسام اعتبارات منها انها اصول الكون والفساد ومنها انها اركان العالم ومنها انها اسطقسات
تركب المركبات منها وعناصر يحل المركبات اليها وذكرنا ان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد والتركيب
والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل والانفعال وان الاستدلال عليها من حيث انها اركان ينبغي ان يكون
باعتبار امكنتها فلما ذكر من الصنف الاول طرفا صالحا اراد ان يذكر الصنف الثاني فبين في هذا الفصل
حال امكنتها في التضد والترتيب وبين بذلك انها منحصرة في اربعة وان العالم يتم بهذه الاربعة فقوله
هذه هي اصول الكون والفساد اشارة اليها باحد اعتباراتها وقوله في عالمنا هذا اشارة الى عالم الاجسام
العنصرية وقوله هي الاركان الاول اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء ذاتية للعالم وقيد بالاول لان بعض
المركبات ايضا اركان لبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا يكون اول فالاول للجميع هي هذه وقوله وبما يجرى
ان يتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار الاركان في هذه الاربعة حتى يكون خفيف مطلق

بجوهر نفس

يتحرك بنفس جهته الفوق كالنار اشارة الى الحصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة واما ثقيلة وكل
واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق فاذن التربيع واجب واما الفرق بين المطلق وبين الذي ليس بمطلق
منهما فمحاصل ما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان الخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز
ويقتضي طبعه ان يقف لما يفابحركته فوق الاجسام كلها والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك واعلم انه
يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن ان يصل اليه الاجسام المستقيمة الحركة ولذلك فسره با
لطفو فوق الاجسام كلها اي الاجسام العنصرية والخفيف بالاضافة اليه معنيان احدهما الذي في طباعه ان
يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط ولكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك
عن المحيط ولا يكون تانك الحركتان متضادتين كما ظن بعضهم لانهما ينتهيان الى نهاية واحدة وهذا مثل
الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الما والثاني الذي اذا قيس الى النار بنفسها كانت النار سابقة له الى
المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة وهذا الوجه يقرب من الاول وليس به فهذا الاعتبار يقتضي ان
النار لكنه يتخلف عنه وبالاعتبار الاول لا يريد من المحيط ما يريده النار قال الفاضل الشارح وانما قال
خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف ليكون القسمة حاصرة وليكون متناولا للمعنيين المذكورين فان
الخفيف المضاف لا يقع على الاول الا بالمعنى الاخير واعلم انه انما قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار
خفيف مطلق لان الاول في بيان حصر الاركان كاف على ما مر اما لو قال فالنار خفيف مطلق لان الاول
كان محتملا لان يكون مع النار شيء آخر هو ايضا خفيف مطلق واحتاج الى بيان مساواتهما مثل ما ذكره الفاضل
الشارح من ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان بطبعهما ذاتا اذا تعقب جميع الاجسام التي عندنا وجد بقاؤها
منتهية بحسب الغلبة الى واحد من هذه التي عددناها هذا بيان انها التي يحل اليها المركبات ويتركب منها
واشار فيه الى الاستقراء وبتتبع احوال التركيب والتحليل على ما يذكره الاطباء وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء
المتشابهة منها غير موجود قال الفاضل الشارح انما سمى الفصل بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان
الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان انها اسطقسات المركبات لا غير بالاستقراء وتشكك الفاضل في ميل
الهواء بعدم الاحساس والتمثيل بان الحجر اذا وضعنا بدنا تحته احسسنا بثقله ليس بقوي لان الحجر جزء مفصول وكل

الشارح

الارض فالميل فيه موجود بالفعل والهواء متصل بكله فالميل فيه ليس الا بالقوة اما المفصول منه كما يكون في الزق
المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله الى الفعل ويحس واستبعاده ايضا بقاء الاجزاء النارية في بدن الانسان مع كونها
مغمورة في الاجزاء الارضية والمائية ليس بقوي لانه بالنظر الى ما يحفظه ليس بعيد على ما نبينا وانكاره وجود النار
في المركبات بانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ضعيف فلا يكون غيرها لان استعداد الجزء
المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداد القبول غيرها ليس على ما يجب لان المعدة كما تسخن الشمس
وغيرها اذا صار غالبا على سائر الاجزاء صار الاستعداد لقبول النارية اقوى منه تخلق منها ما يخلق لما
بامزجة يقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها
يريد بيان كيفية تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلثة ذو صورة لا نفس له ويسمى
معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا وذو صورة هي
نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات اولى
فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية وهو اول لشيء يحل في المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك
وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الاثار ويصدر عن الحيواني ما يصدر عن
النباتي وعن النباتي ما يصدر عن المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلثة جنس لانواع لا ينحصر بعضها فوق بعض
وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا حصر لها بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من
الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركتان ولا بسبب المبدا
المفارق فانه كما ستبين موجود احدى الذات متساوي النسبة الى جميع الماديات فهي اذن بسبب الهيولى ولا
بسبب الجسمية امور مختلفة والامور المختلفة في الهيولى بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الاربع النوعية التي
احسامها مواد المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها
لا يزيد على الاربعة فهو اذن بحسب احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف باختلاف مقادير
الاسطقسات في القلة والكثرة بقياس بعضها الى بعض اختلافا لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب بـ خلاف
ذلك لا محالة فتلك الاختلافات غير المتناهية هي اسباب اختلاف المركبات فقوله هذه اشارة التي

الاستقصات

الاستقصات الاربعة وقوله يتخلق منها ما يتخلق اشارة الى المركبات المخلوقة منها وقوله بامزجة اشارة الى
الاختلافات العارضة بعد التركيب وقوله يقع فيها على نسب مختلفة اشارة الى اختلاف التركيب لاختلاف
اشارة مقادير الاسطقسات بقياس بعضها الى بعض وقوله معدة نحو خلق مختلفة اشارة الى ان الاسطقسات
انما تصير بهذه الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة من مبداها المفارق والخلقة يقال للهيئة العارضة
للجسم من قبيل اللون والشكل وينسب الى الكيفيات المختصة بالكميات والمراد هاهنا اشارة تلك الهيئات التي هي
الصور النوعية وقوله بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها اشارة الى المركبات المذكورة
فلكل جنس منها مزاج مشتمل على عرض بين حديه لا يحتمل ذلك الجنس التجاوز عنهما وهو مشتمل على الامزجة النوعية
بين الحدين وكذلك المزاج النوعي على الامزجة الصنفية والصنفية على الامزجة الشخصية وهذه كلها
النسب المختلفة الواقعة بعض الاسطقسات الى بعض من المقادير ولكل واحد من هذه صور مقومة منها
تنبعث كيفياتها المحسوسة وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن او يختلف عليه
الجمود والميعان وما يليه محفوظة وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات
المنبعثة منها بالخلاف فتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كما
ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض يريد ان يفرق بين الصور التي هي من الكمالات الاولى و
بين الكيفيات التي هي من الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية الصادرة
عن الكمالات الاولى فقال ولكل واحد من هذه صورة مقومة اي صورة نوعية يصير ذلك الواحد هو هو منها
هو هو على ما بين في النمط الاول ومنها تنبعث كيفياتها المحسوسة واستدل على مباينتها بثلث حجج اثنتان منها
الحجة الاولى قوله وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن وهذا تبدل
الكيفية الانفعالية وما يليه محفوظة وهي صورته النوعية فاذن المتبدلة غير المحفوظة في الاحوال
وقول الفاضل الشارح ان النار لا يبقى نارا بعده والاحرارة عنها ولا الهواء والارض بعده والا
الحرارة الميعان والجمود عنها ان حكم بذلك مطلقا فغير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها فمسلم فهو
لا يقدح فيما قال الشيخ لان استلزام الشيء كيفية ما حال البساطة لا يدل على استلزامه اياها عند التركيب

حال م

الفعلية او ان تختلف عليه الجمود والميعان هذا تبدل الكيفية
صح

وقول الشيخ وربما تبدلت الكيفية يدل على انه لم يحكم بذلك حكما كليا شاملا للجميع في جميع الاحوال الحجة الثانية
هي اعم من الاولى وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنفعلة
منها بخلاف وذلك لان انسانا لا يكون اشد انسانية من آخر وجاز ان يكون اشد حرارة من آخر قال
الفاضل الشارح الدليل على ان الصور لا تشتد ولا تضعف ان القدر المعتبر في التقوم ان زال فقد بطل
المتقوم ولا يكون ذلك انتقاصا للصورة بل بطلانا لها وان لم يزل بل زال ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد
في ذاته بل في عوارضه ثم قال وهذا الدليل بعينه قايم في الكيفيات لان القدر المعتبر في نوعية الكيفية
ان زال فقد بطلت الكيفية وان لم يزل فلم يكن الزايل معتبرا فيها فان صح الدليل فقد بطلت احدى
المقدمتين وان لم يصح فقد بطلت الاخرى واقول معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت مالي
حال فيه غير قار يتبدل نوعيته اذا قيس ما يوجد منها في آن الى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد
في كل آن متوسطا بين ما يوجد في كل آنين يحيطان بذلك الآن ويتحد جميعها على ذلك
المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه
الا انه يوجد من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالآخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد
المتصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحد من تلك الهويات واما الحال
الذي يتبدل بهوية المحل المتقوم بتبدله هي الصورة ولا يتصور فيها اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدلها
على شيء واحد متقوم يكون هو هو في الحالتين ولامتناع وجود حالة متوسطة بين كون الشيء هو هو في الحالتين
وبين كون هو ليس هو الحجة الثالثة وهي اعم من الاوليين تشتمل على الفرق بين الصور والاعراض بحسب الماهيات
وهي قوله وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كاينة ما كانت لواحق
فلذلك لم يعد الصور من الاعراض وايضا فان حركاتها بالطبع وسكوناتها بالطبع منبعثة عن تلك القوى
الطبيعية الخفية فذكرنا فيما مر ان الطبيعة هي مبدأ اول الحركات والسكونات التي تكون بالطبع
وذكر في هذا الموضع ان الكيفيات الشديدة والضعيفة التي تكون الاشتداد والضعف فيها احد انواع
الحركات منبعثة عن الصور النوعية فنبه فيهما على ان الصور النوعية هي الطبايع بعينها بالذات فهي

وباعتبار

وباعتبار كونها مقومات للهيولى صورا وباعتبار كونها مبادي للتغيرات في غيرها قوى واذا امتزجت لم يفسد قواها
والاولى امتزاج قال الشيخ في الشفاء لكن قوما قد اخترعوا في قرب زماننا مذهبا غريبا وقالوا ان البسايط اذا امتزجت
والفعل بعضها عن بعض تادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورة الخاصية وتلبس صورة
واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من
جعلها صورة اخرى من النوعيات فقوله هينا لم يفسد قواها اشارة الى ابطال ذلك المذهب والحجة عليه بانه
لا امتزاج بل هو فساد او كون ما لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها بل استحالت في
في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها حتى يكتسب كيفية متوسطة توسطا ما في حدها متشابهة
في اجزائها وهي المزاج يريد تحقيق ماهية المزاج فان العناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان يفعل
كل واحد منها في الآخر من حيث ينفعل عن ذلك الآخر لان الفعل ان كان متقدما على الانفعال لصار الغالب
مغلوبا على مغلوبه وان كان متاخرا عنه صار المغلوب غالبا على غالبه وان حصلا معا كان الشيء الواحد غالبا
ومغلوبا معا من شيء واحد وكلها محال فاذن يفعل كل واحد منها بصورته وينفعل في كيفيته ولا يمكن بالعكس
لان الانفعال في الصورة يقتضي الانفعال في الكيفية الصادرة عنها اذ المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس
بل انما تنكسر الصور وتنكسر الكيفيات وهناك تستحيل العناصر في الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك الصور حتى
يحصل بينها كيفية متوسطة تستبرد بالقياس الى حارها وتسخن بالقياس الى باردها وكذلك في الرطوبة و
اليبوسة ومتشابهة الجميع في تلك الكيفية فتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج فقوله بل استحالت في كيفياتها
اشارة الى حركة الاسطقسات في الكيفيات لان الكيفية نفسها لا تتحرك فلا تستحيل بل تتبدل ومحلها يستحيل
فيها وقوله المتضادة اي المتقابلة قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون بين شيئين في
غاية الخلاف لما كان هذا الحد متناولا للمزاج الاول فاذن الثاني الواقع بين اسطقسات الممتزجة
فانكسرت كيفياتها بحسب المزاج الاول فاذن ينبغي ان يحمل على التخالف فقط حتى يتناولهما معا وقوله متفاعلة عله
فيها اي الاستحالة يكون في حال تفاعل الصورة في الكيفيات وقوله حتى يكتسب كيفية متوسطة توسطا ما اي اذا
كان الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحرارة منها الى البرودة على

على نسبة الثلث والثلثين فلا يكون الكيفية متوسطة على الاطلاق دائما بل توسطا ما وقد في حد ما متشابه في اجزائها
وفي بعض النسخ متشابهة في اجزائها في حد من الحدود التي لا يتناهى بين الاطراف في ذلك الحد يكون متشابها
في اجزاء الاسطقسات اذ الكيفية التي في ذلك الحد يكون متشابهة فيكون حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء المائي
هذا بيان ما في الكتاب وقال الفاضل الشارح امر المزاج مبني على الاستحالة والشيخ لم يثبتها الا في الحار والبارد
اقول ... المركبات المتشابهة الاجزاء التي ليست في صعود الهواء وجمود الارض فيدل على وجود الكيفية المتوسطة
بينها وهي لا يحصل الا بالاستحالة فيها وههنا بحث وهو ان يقال انكم حكمتم فيما مر ان الصور انما يفعل في سائر المواد
بالكيفيات الفعلية وههنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات منفعلة فقد ناقضتم كلامكم بوجهين احدهما
انكم جعلتم الصور ههنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والاستحالة الثاني انكم جعلتم الكيفيات الفعلية منفعلة
والجواب انا لم نجعل الكيفيات نفسها منفعلة بل المنفعل هي المادة لكن انفعالها انما هي استحالتها في تلك الكيفيات
ايضا لم نجعل الصور فاعلة في غير موادها بذاتها بل بتلك الكيفيات وبيان ذلك ان الصورة النارية مثلا هي المبدا
لحصول الحرارة في مادتها فان انفردت فعلت فعلها ذلك بذاتها وانفعلت المادة عنها فحصلت الحرارة في
المادة شديدة فان امتزجت بالماء بها اثرت هي ايضا بتوسط حرارتها تلك في مادة الماء البارد لسبب الصورة المائية
فكان تاثيرها فيها انتقاص برودتها كما ذكرنا في المثال سواء ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة
وفعلت ايضا صورة الماء في مادة النار مثل ذلك حتى استقرت الكيفية المتوسطة في المادتين متشابهة و
الدليل على ان الصورة تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انفعل مادة
البارد من الحرارة كما ينفعل مادة الحار من البرودة وان لم يكن هناك صورة مسخنة فاذن ظهر ان الفاعل هي الصورة
بتوسط الكيفية وان المنفعل هي المادة المستحيلة في الكيفية لا الكيفية وهم ونبه ولعلك تقول لا استحالة في
الكيفية ولا في الصورة ولم يتسخن الماء في جوهره بل فشت فيه اجزاء نارية داخلة ولا ما يظن انه برد بل
فشت فيه اجزاء جمدية مثلا فقد تبين مما مضى ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية
المسماة بالمزاج انما يحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة
للمركبات لا يبطل عن الاثير كما مر بل يتكون هناك وكان في المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس و

اصحابه

اصحابنا القايلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد
شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبايع ومن ساير الطبايع النوعية وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض
لها عند ملاقاة غيرها ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب فيظهر كحس بعد ما كان مغلوبا غايبا عنه لا على انه حدث
بل على انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغايبا بعد ما كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم يزعمون
ان الظاهر ليس على سبيل فيض البروز بل على سبيل نفوذ من غيره كالماء مثلا فانه انما يسخن بنفوذ اجزاء نارية
فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا يكون باردا دائما لكن يستحيل حارا
الحار نار يخالطه ويعترفان بان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من
خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون الشيء لا عن شيء وامتناع صيرورة الشيء شيئا آخر فالشيخ لما
فرغ عن تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما
وقدم الرأي الاخير لانه اشبه بالممكن فقرر اولا مذهبهم وهو ظاهر ثم اشتغل بالتنبيه على فساده فاستدل
المحكوك والمخلخل والمخضخض حين يحمى من غير وصول نار غريبة اليه وهذا اول الاستدلالات وهو الاستدلال
بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلاثة الباقية من غير حصول نار غريبة يمكن
نفوذها في المسخن فالمحكوك هو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كحجرين بل
فان المحكوكة منها يحمى بل يحترق من غير نار وهو ما يغلب عليه الارضية والمخلخل هو الذي يحمل قوامه بالقسر ويقال
تخلخلا كما في الكبيرة بالحاح النفخ عليه ومنع الهواء الخارج عن الدخول اليه فانه يسخن لا محالة وذلك لان السخونة
تلزم التخلخل في الحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام تقتضي السخونة ايضا والمخضخض هو الجسم الرطب كالماء
ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يسخن ايضا واعتبر حال المسخن في مستحصف وفي متخلخل هل يبلغ الاستحصاف
نفوذ ما يسخن بالقشور فيه على نسبة قوامه وهذا استدلال ثان وهو ان المايعين المتشابهين اذا سخنا
اثنين احدهما مستحصف اي متحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل اي متخلخل في وضع بمعنى المشتمل
على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار ونحوها في المايع لوجب ان يسخن الذي
في المتخلخل قبل الآخر على نسبة القوامين لسهولة النفوذ فيه دون الآخر وليس الامر كذلك و

على ذلك بحجة امور من المشهورات قول
فان نفوذ ذلك فاعتبره ا هم

لجس

بتين

ومع الامتلاء من مصموم معذوم يمنع البلاغ في السخن لمنع الفشو وفي بعض النسخ ممتنع الفشو اذا كان لا
يخرج منه شيء يعتد به حتى يخلف مكانه فاش يعتد به حام القارورة سدادها وقدامها ما يوضع في فمها
وهذا استدلال ثالث وهو ان امتلاء الاناء المصموم يجب على تقدير ذلك المذهب ان يمنع عن تسخين ما فيه
تسخينا بالغا لامتناع دخول شيء يعتد به الا بعد خروج شيء عنه اذ التداخل محال وليس كذلك و
اعتبر حال القمقم الصياحة وهذا استدلال رابع وهو ان القمقمة اذا امليت ماء وسد راسها سدا
محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد مسيرة اكثرها انها نارا وتصيح صيحة عظيمة هايلة تنفر عنها
الدواب وهي من حيل المتحاربين فحدوث السخونة والنار داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الما
منها يدل على الاستحالة والكون معا وانظر ما بال الحديد يبرد ما فوقه والبارد من اجزائه لا يبعد لثقله
وهذا استدلال خامس وهو ان الحديدة ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا يتصعد بالطبع والا فا
هناك فهو اذن للاستحالة وقول الفاضل الشارح ان الجسم البارد بالطبع اذا وضع فوق الحديد فلعله يتبرد
بالطبع مردود لانه يقتضي ان يتبرد مثله من غيره وضع على الجمد مثل تبرده وهم وتنبيه او لعل القول بان
النارية كامنة سيرتها الحك والخضخضة من غير تولد سخونة ولا نارية هذا هو المذهب الاخر وهو القول بالكمون
والبروز وانما اقتصر على الحك والخضخضة لان كون النار فيما يغلب عليها البارد بالطبع غير قال الفاضل
الشارح وذلك لان لهم ان يقولوا الهواء حار بالطبع تاثير الخلخلة فيه تصفيته عما يخالطه من الارض والماء
بظهر كيفيته فلا يلزم من ذلك استحالة كيفية فهل يسعك بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشبة الغضا
مختلفة لبقية نارية فيها في ظاهر الجمر بالمنبر ونحو فاشية في جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر
فلو لم يكن في الحشب من النارية الا الباقي فيه عند الجمر لكان لا يتعذر ان تصدق بكمون كمونا لا يبرزه رض
ولا سحق ولا تلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك كمون او بروز لكان اكثر الكامن برز وفارق ثم
الكلام بعد هذا الطويل ينبه على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي ينفصل عن خشبة الغضا
منها ما ينفصل ويتفرق ظاهر جمرها وباطنها ما يبقى لا يمكن ان يكون موجودة بالفعل في باطنها على
سبيل الكمون عن جمر قبل ايا ها وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك

في الزجاج

في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا لانه مشفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس
بما في باطنه بل لو لم يكن في الغضا الا النارية الباقية بعد التجمر لامتنع التصديق بوجوده بالفعل فيه
وجود الا يبرزه الرض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان نصدق بوجود جميع تلك النارية
التي انفصلت عنها حالة الاشتغال مع هذه الباقية والمراد من قوله ثم الكلام بعد هذا الطويل
اي لابطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب وذكر ما يرد عليهم من ساير الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة
لكن لما كان في اوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضي تطويلا واعترض الفاضل الشارح بان
حرارة الادوية الحارة كالعرفيون انما يكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند
السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون هيهنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي
عند انفعالها عنه بالخاصية كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قاله الاطبا
والجواب ان الاجزاء النارية التي في العرفيون انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فانه لو
تبطل نافضوا مذهبهم لالزمهم ما مر لكنه اعلم ان استضاءة النار الساترة لما وراءها تكون لها
اذا علقت شيئا ارضيا ينفعل بالضوء منها ولذلك اصول الشعل وحيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها
ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر يريد بيان ان النار من مرتبة ليست بسيطة والبسيط شفاف
لا لون له فاق المراد باستضاءة النار شعلتها وقيدها بقوله الساترة لما وراءها ليستدل بذلك على
كونها مشتملة على اجزاء ارضية ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهو انفعال الاجزاء الارضية منها بالضوء
فنبه بذلك على ان النار الصرف شفافة بعدم ما يقبل الضوء منها ثم استدل على ذلك ايضا بان النار القوية
المتمكنة من الاحالة التامة للاجزاء الارضية كما في اصول الشعل بحيث يكون النار قوية من ساير اجزائها
انما يكون شفافا ينفذ البصر فيها عديمة الظل عن ساترة لما وراءها ثم قال ويقع لما فوقها ظل اي لراس
الشعلة وربما كان انفراجه وتخمه والانتشار اكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون لقائل ان يقول ان الشفيف
اكثر للانتشار وخلافه لاستعداد الصورية مستضيئة النار هذا جواب عن سؤال ذكره بعد وهو ان
يقال لعل الشفيف وعدم الظل في اصول الشعل كان لانتشار اجزاء النار وتفرقها هناك وعدم الشفيف

والظل فيما فوقه لاكثارها واجتماعها وذلك لان شكل الشعلة يكون في الاكثر مخروطا صنوبريا لاجزا
تتسع في قاعدة المخروط ويجمع في راسه واجاب بانه ربما لا يكون شكله كذلك بل كان بالعكس فكان المخروط
راس الشعلة وتجمه اى غلظه وامتداده اكثر من حجم الشفاف الذى هو اصلها ومع ذلك يكون الشفيف
وعدم الظل في الاصل دون الراس فتبين من هذا ان النار البسيطة شفافة كالهوا فهنا هو
التنبيه الى مضى قوله واذا استحال اليها النار المركبة التى يكون منها الشهب استحالة تامة شفت فظن
انها طفيت المتحلل اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة اعنى الدخان المرتفع من الارض انما يعلو البخار
لان اليابس اكثر حفظا للكيفية الفعلية واشد افراطا فيها لذلك فاذا بلغ الجو الاقصى الحار بالفعل
لبعده عن مجاورة الما والارض ومخالطة الابخرة لهما وقرب من الاثير اشتعل طرفه العالى اولا ثم ذهب الاشتعال
فيه الى آخره فيرى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى طرفه الاخير وهو المسمى بالشهاب فاذا استحالت
الاجزاء الارضية نارا صرفا صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة فظن انها طفيت وليس كذلك فطفو
ولعل ذلك من اسباب طفوها احيانا عندنا وهو كما اذا القينا فحمة في تنور مثلا مسجور صارت
متشققة لقوتها فان الفحمة تشتعل ثم تطفى ولا شبه ان اكثر السبب في ذلك عندنا استحالة النار
هواء استحالة الكثافة الارضية دخانا التى كلما قويت النار قلت لانها يكون اقدر على احالة الارضية
بالتمام نارا فلم يبق ما يكون دخانا القاه في النار الضعيفة وذلك لان النار عندنا يكون في الاكثر
ضعيفة لا حالة اضدادها بها فيستحيل هواء وينفصل الارضية عنها دخانا متميزا حالها حالتها الارضية
بحسب قوتها وضعفها هذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ومناسبة بحسب الجنس الكلام كان
في المركبات وكيفيتها في المزاج والجزء الى ابطال المذاهب المخالفة لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث
تعلقه بالمزاج والتركيب ويناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التى هى اصول التركيب والمزاج فكان مناسبا
بحسب الجنس دون النوع وكان الاصوب ان يقول وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة
بحسب المادة والغرض من ايراد هذه النكتة هو التنبيه على كون النار المحيطة بهذه العناصر غير مرئية هو
لبساطتها انظر الى حكمة الصانع بدأ الخلق فخلق صورا ثم خلق منها امزجة شتى واعد كل مزاج لنوع و

جعل

جعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخراج الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان
ليستوكره النفس الناطقه الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل عبارة الفاضل ابى نصر الفارابى فانه قال في المختصر
الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة البارى تع في الغاية لانه خلق الاصول واظهر منها الامزجة
المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد
عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقه فالاصول هى الاسطقسات
الاربعة واخرج الامزجة عن الاعتدال هو مزاج اقرب المعادل الى العناصر وانما قال اقربها من الاعتدال
الممكن لان الاعتدال الحقيقى عنده ليس بموجود وفى قوله ليستوكره النفس الناطقه استعارة لطيفة منبهة على
تجريد النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطاير الى الوكر واعلم ان انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها
على كيفية متوسطة واحدانية نسبة ما لها الى مبادئها الواحدة بسببها تستحق لان تفيض عليها صورة او نفسا
تحفظها فكلما كان الانكسار اتم كان النسبة اكمل والنفس الفائضة بمبداها اشبه واعترض الفاضل على
قول الشيخ واعد كل مزاج لنوع بان كل مزاج انما تستعد لقبول الصورة لذاته لا بجعل غيره واستشهد بقوله
في النمط الخامس ان وجود المحدث بالفاعل وكونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته وبقوله موجد
الشئ هو الموجد لصفاته الذاتية فان فاعل السواد هو الذى فعله لونا واما قوله تلك الصفات له
لذاته لا بفعل فاعل فليس معناه انها ليست بفعل فاعل الشئ بل انها انما صدرت عن فاعل الشئ بتوسط ذات
الشئ وليست بفعل فاعل مباين لها فان بعض الصفات محتاجة معها الى غيرها واعترض ايضا على قوله
اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان بان المباحث الطبيعية تشهد بان اعدل الاعضاء جلد الاصابع
واخرجها عن الاعتدال القلب فكان ينبغى ان يتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب اقول كون جلد
الاصبع اعدل الاعضاء لا يقتضى كونه على اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هى اعضاء
ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الجزئين الثقيلين عليها وايضا ليست الاعضاء ليست بقريبة مما يتعلق
بها النفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل
هو مزاج الارواح التى تقرب الاجزاء الحقيقية والثقيلة فيها من التساوى فهى اول شئ يتعلق النفس به

ثم ان تلك النفس لتحتاج بسبب مخالطة تلك الازدواج واكالها الشخصي والنوعي ولا الى عضو يصير تلك الازدواج
واكمالها ويمنعها عن التفرق وهو القلب ثم الى عضو يغذيها وهو الكبد والى عضو يعدها لان يصير مبدأ للحس
والحركة وهو الدماغ ثم الى ساير الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها الى افعالها المختلفة المنتهية
ينتهي الى الجلد الاغلظ وغيرها فيتم بجميع ذلك الشخص على التفصيل المذكور في كتب الطب فهذا وامثالها مما ليس
يخفى على الناظر في كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور النمط الثالث في النفوس الارضية وانما
فصل النفس الى الارضية والسماوية لانها لا يقع عليها بمعنى واحد بعد اشتراكهما في معنى في المعنى المشترك قولنا
كمال اول لجسم طبيعي اما الكمال الاول فقد مر بيانه واما الجسم ههنا فبمعنى الجنس لا المادة واما الطبيعي فبما يقابل
الصناعي والمعنى الذي تضاف الى ذلك فيتحصل النفس الارضية متناولة للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية
هو ان يقال بعد قولنا الجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان تصدر عنه بتوسطها
وبغير توسطها ما يصدر عن افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية
والنطق والمعنى الذي تضاف الى ذلك فيتحصل النفس السماوية وهو ان يقول بعد قولنا الجسم طبيعي ذي
ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل ارجع الى نفسك وتامل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض
احوالك غيرها بحيث تفطن للشي فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندي ان هذا
يكون للمستبصر حتى ان النايم في نومه والسكران في سكره لا تعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته
في ذكره ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع و
الهيئة لا تبصر اجزائها ولا يتلامس اعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت
عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها يريد ان ينبه على وجود النفس الانسانية بان الانسان الكامل الادراك
وغير كامله الذي يختل ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالنايم واما بالحواس الظاهرة والباطنة جميعا
كالسكران بشرط ان يكون له مع ذلك فطنة صحيحة لا تغفل عن وجود ذاته ثم زاد ايضاحا بفرض حالة للانسان
لا يدرك فيها شيئا غير ذاته وهو ان يتوهم انه خلق اول الخلقة حتى لا يكون له تذكر اصلا واشترط كونه صحيح
العقل لينتبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يؤذيه مرض وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه لئلا يدرك جملة ليحكم

بانه هي

بانه هي ولا يتلامس اعضاؤه لئلا يحس باعضائه بل منفرجة ومعلقة في هواء طلق بفتح الطاء وسكون اللام اي غير
محسوسة بكيفية غريبة من حر او برد يقال يوم طلق وليلة طلقة اذا لم يكن فيه حر ولا برد ولا شيء فيه يؤذي و
انما اشترط كون الهواء طلقا لئلا يحس بشيء خارج عن جسده اصلا فالانسان في مثل الحال المذكورة يغفل
عن كل شيء كاعضائه الظاهرة والباطنة وكونه جسما ذا ابعاد وحواسه وقواه وكالاشياء الخارجة عنه
جميعا الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن الاول الادراكات على الاطلاق واوضحها هو ادراك الانسان نفسه
وظاهر ان مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب بحد او رسم او يثبت بحجة او برهان وقول الفاضل الشارح
ان الشيخ لم يبين ان هذه القضية اولية او برهانية ثم حكمه عليها بانها برهانية ثم تمحله في اقامة البرهان
عليها ثم ترتيبه البرهان فيه خبط كلها لا فائدة في الاشتغال بها تنبيه فباذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك
وما المدرك من ذاتك اترى المدرك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فان
كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك افبوسط تدرك ام بغير وسط ما اظنك تفتقر في ذلك الى وسط
فبقي ان تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط فبقي ان يكون بمشاعرك او بباطنك بلا وسط
ثم انظر يريد التنبيه على ان الانسان لا يدرك نفسه الا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شيء آخر و
ذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور بل في جميع احوال الادراك ما هو وكذلك المدرك وبدأ بالمدرك
وقسمه الى المشاعر الظاهرة والى الباطنة كالعقل وغيره وقسم الباطنة الى ما يدرك بوسط او بغير وسط والى
ما يدرك بنفسه او بقوة شيء آخر غيره وبين ان الادراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة اخرى ولا بتوسط
شيء آخر لان المدرك في ذلك الفرض كان غافلا عما يغايره فبقي ان يكون ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة او
الباطنة بلا وسط وعلى وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك والمدرك تحصل ان المدرك منك اهو
ما يدركه البصر من اهابك لا فان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت انت انت وهو ما تدركه بلمسك اليه وليس
ايضا الا ظاهر اعضائك لا فان حالها ما سلف ومع ذلك فقد كنا في الوجه الاول من الفرض غفلنا عن الحواس
عن افعالها فتبين ان ليس مدركك عضوا من اعضائك كقلب او دماغ وكيف ويخفى عليك وجودهما الا
بالتشريح ولا يدرك جملة من حيث هي جملة وذلك ظاهر لك مما امتحنت نفسك وبما نبهت عليه فمدركك

شيء آخر غير هذه الاشياء التي قد تدركها
وانت مدرك لذاتك والتي لا تجدها من ذاتك
فاذن مدركك ليس شيئا من ذلك م

ليس من عداه ما ندركه حسا بوجه من الوجوه حسا بوجه من الوجوه ولا فيما يشبه الحس ما سنذكره   يريد ان
يبين ان نفس الانسان ليست بجسمية فبحث عن المدرك وقسمه الى ان يكون اما محسوسا او غير محسوس لانه او لو كان محسوسا
فهو اما جزء البدن او كله وان كان جزءه فهو اما شيء من ظواهر اعضائه واما شيء من بواطنها فهذه اربعة
اقسام ثم ابطل ان يكون المدرك شيئا من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه
لا يدركها الا بالحواس وهو في الغرض المذكور كان غافلا فلا عن الحواس وعما ندركه الحواس مع انه مدرك لذاته
وابطل ان يكون المدرك شيئا من اعضائه الباطنة لانها لا يدركها الا بالتشريح وابطل ان يكون المدرك جملة
البدن بانه حين يتحير من نفسه يجد نفسه مدركا لذاته غافلا عن تفاصيل اعضائه وبان ادراك المركب لا
ينفك عن ادراك اجزائه التي يكون كل واحد منها غير المركب وكان الانسان في الغرض المذكور غافلا عنها
مغايره فظهر ان المدرك هو شيء غير اجزاء البدن جملته وفرادا التي يمكن ان تغفل عنها المدرك لذاته
حالة الادراك لكونها غير ضرورية الادراك في كونه مدركا لذاته فظهر من ذلك ان المدرك ليس بمحسوس ولا
ما يشبه المحسوس مما سنذكره يعني التخيل والموهوم وهم   ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسط من فعلي
فيجب اذن ان يكون لك فعل تثبته في الغرض المذكور او حركة او غير ذلك ففي اعتبارنا الغرض المذكور جعلناك
بمعزل عن ذلك واما بحسب الامر الاعم فان فعلك ان اثبته فعلا مطلقا فيجب ان تثبت منه فاعلا مطلقا لا خاصا
هو انت بعينها وان اثبته فعلا لك فلم تثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت
في الفهم قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به   اثبات الاشيا التي يخفى وجودها قد يكون
بعللها كما في برهان اللم وقد يكون بمعلولاتها كما في الدليل ووهم الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بعلله
فان وجوده له اظهر من وجود علله فان ذهب فيساه ان يذهب الى اثباته بمعلولاته التي هي افعاله واثاره فان
اكثر القوى يثبت بافعالها واثارها والشيخ ابطل هذا الوهم بوجهين وجه خاص بهذا الموضع وهو ان الانسان
في الغرض المذكور كان غافلا عن افعاله مع ادراك ذاته ووجه عام وهو ان الفعل ان اخذ من حيث هو فعل
ما من غير اختصاص بفاعله فهو لا يدل الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل الانسان به على فاعل معين هو
ذاته وان اخذ من حيث هو فعل لفاعل معين فالفاعل المعين يكون معلوما قبله والا اقل من ان يكون

وهو في الغرض المذكور
كان غافلا عن التشريح
وعما يوجبه التشريح

معه فلا يمكن ان يستدل بذلك عليه وبالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا يتادى
الى معرفة ذات الفاعل ما هو فاذن اثبات الانسان نفسه بواسطة فعلها محال والفاضل الشارح نسب
كلام الشيخ في هذه الفصول الى التطويل ورام اختصاره فجعله على ان ذات الانسان ليست هي اعضائه
فقال الانسان عالم بثبوته وان كان غافلا عن جميع اعضائه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة
للاعضاء وهذا هو الذي قرره الشيخ بعينه ثم عارضه بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله تصور
النفس التي يقولون بها وكل ما يجعلونه جزءا من ذلك فهو مدرع من هذا الكلام واقول لست شعري ما يريد
بالنفس التي يقولون بها ان اراد به ذات الانسان المدركة المتحركة فلا مغايرة وان اراد به شيئا اخر فالشيخ
لم يقل بها وينبغي ان يعلم ان هذا الرجل اعظم قدرا من ان يجهل امثال هذا لكنه يتجاهل في كثير من المواضع تقربا
الى الجهال   هو ذا يتحرك الانسان بشيء غير جسميته التي لغيره وبغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيرا
حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته   يريد اثبات نفس الانسان غير الجسمية والمزاج بصدور
الافاعيل المنسوبة اليه فاخذ اخر وهو الوجه الذي يثبت صور ساير الانواع وقواها فنقول قبل الخوض فيه
ان صور المركبات تقوم موادها وتجعلها شيئا ما غير المواد فهي من حيث هي كذلك مبادي لفصول منوعة ومن
حيث تصدر عنها انواع مختلفة هي قوى وطبايع فمن الافعال الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعة من
الاسطقسات المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة
والصورة التي يقتصر فعلها على هذا القدر القدر معدنية ومنها الافعال النباتية التي منها جمع اجزاء
اخر من الاسطقسات واضافتها الى موادها وصرفها في وجوه التغذية والانماء والتوليد والصورة التي
تصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية التي هي الحس والحركة و
الصورة التي تصدر عنها هذان الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية واما النفس
الانسانية فهي التي تصدر عنها الافعال السابقة كلها مع النطق وما يتبعه والشيخ يريد في هذا الفصل ان
يستدل ببعض هذه الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس وصورة ما لا من حيث هي ذاتها المدركة
لنفسها فانها من حيث هي تلك لا يمكن ان يثبت بافعالها على ما مضى وبدا باظهر الافعال المذكورة وهو الحركة

الارادة والحس فاستدل فالحركات الارادية المختلفة اولا وذلك لانها يقضى ولا يجوز ان يكون مبداها
حسمة الانسان لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز ان يكون مبداها المجاز المزاج
لان المزاج يقتضى حركة المركب الى مكان يقتضيه فالب الاجزاء اما مطلقا او بحسب الاستعمال جماع او سكونه
في مكان اتفق حدوثه فيه على ما تقرر وبالجملة لا يقتضى حركات مختلفة في جهات مختلفة لكونها كيفية
متشابهة غير مختلفة بل هو بما يمانع الانسان كثيرا وقت حركته في جهة الحركة كما اذا صعد الانسان الى
جبل فانه يريد الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقلين فيه يقتضى السفل بل وفي نفس حركته كما اذا اراد الا
نسان اى يتحرك على الارض ومزاجه يقتضى سكونه عليها لثقله والفاضل الشارح فسر حال الحركة في ولهه
بما نعه كثيرا حال حركته في جهته حركته بالعسر والبطوء فقال وذلك في وقف الاعيا فان المزاج يمانع
سريعة كالانسان اذا اراد دفع قدمه فجهة الحركة الارادة وهي الفوق وعند الاعيا لا يكون تلك
الحركة سريعة قال والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة بينهما في جهة الحركة بان يقصد
الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون الا في حال الحركة كما ذكرناه وفسر ايضا قوله بل في نفس حركته
بالرعشة قال لان النفس تحركها الى فوق والمزاج الى السفل فيتركب الحركة منهما ان الرعشة لا تركب من هاتين
الحركتين فقط بل ومن كل حركة في جهته يريدها النفس فانه اذا احدث محرك ميلا الى جهة وعارضه مانع
احدث ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك الجهة كما في الحجر الهابط اذا وقع على جسم صلب فيرجع صاعدا وايضا
عند تحرك النفس بل في جهتها فان الممانعة في نفس الحركة يكون اما بان يريدها النفس ولا يقصدها المزاج
كما في حال الهوى وكذلك يدرك بغير حسيته وبغير مزاج جسمية الذي يمنع عن ادراك الشبيه ويستحيل عند
البقاء الضد فكيف يلبس ومنا استدلال بالادراك فانه يقضى ايضا مبدا ولا يجوز ان يكون مبدا الجسمية
المشترك ولا المزاج فانها كيفية ما لا ينشاز عما يوافقها في النوع فيمنع المدرك عن ادراك اذا الادراك انما يحصل
بانفعال المدرك على ما سيظهر ويستحيل عما يخالفها فلا يبقى معها موجودة فيكيف يلبس المدرك بها وهي غير موجود
ولان المزاج واقع فيه بين اضداد ومتنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على الالتيام والامتزاج قوة
غير ما يتبع التيامها من المزاج وكيف وعلة الالتيام وحافظ قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده وهذ

الالتيام

الالتيام كالجامع الجامع الحافظ ومميزا وعدم تيداعي الى الانفكاك وهذا استدلال بوجود المزاج
نفسه وبقائه على وجود النفس وهو ان المزاج كما مر انما يحدث بين اسطقسات متضادة متنازعة الى الانفكاك
لاختلاف ميولها الى امكنتها فهو محتاج اولا الى شيء يجمعها بالقسر حتى يمتزج ويتم بعد الاجتماع ثم تفاعل
فيحدث بعد ذلك المزاج والى شيء يحفظ الاسطقسات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجودا والا تفرقت بحسب طبايعها
ما يعدم المزاج فالمزاج المستمر الوجود محتاج الى جامع وحافظ احدهما سبب وجوده والثاني سبب بقائه
وهما متقدمان على الالتيام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل
الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده اى وكيف وعلة الالتيام وحافظه يكونان قبل الالتيام المستمر الوجود
فكيف لا يكونان قبل ما بعده اى وكيف وعلة الالتيام قبل المزاج الباقي الذي هو بعد الالتيام وهذ
الالتيام وهذا الالتيام يتداعى الى الانفكاك عند لحوق الجامع او الحافظ وهن بالامراض المهلكة مثلا
او عدم بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة وهذا استدلال موكد للذي قبله باعتبار المشاهدة
فاذن هناك شيء هو الجامع والحافظ للمزاج وهو الشيء الذي صار المركب به انسانا واصل القوى المدركة
والمحركة والحافظة للمزاج شيء آخر لك ان تسميه بالنفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك
هذه نتيجة لما تقدم وانما صرح بتسميته بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان مبدا هذه الافعال هو النفس ولما
تبين كونه صورة وكان كل صورة جوهرا صرح بانه جوهر فقال وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك
ثم في بدنك وانما كان تصرفه في اجزاء البدن اقدم من تصرفه في البدن لانه يتعلق اولا بالروح ثم
بالاعضاء التي هي ادعية ثم بساير الاعضاء الرئيسة التي هي مبادى الافعال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء
المروسة الباقية وعند ذلك يصير متصرفا في جميع البدن وانما اختار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس
للاستدلال المذكور بالحركة والادراك لتعرض بذكره في الفصل التالي لهذا الفصل ولم يذكر النطق لان
ماهيته غير بينة الى ان يبين وانما وقع الى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل انما اراد ان يذكر ان
النفس ليست هي المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس
قد يرد على هذا الموضع سؤال مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما يستعد بقبول صورها من المبادئ

بحسب امزجتها المختلفة وبحسب ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور والآن يقولون ان النفس التي هي صورة
للحيوان جامعة لاسطقساتها والجامعة للاسطقسات يجب ان يكون متقدما على المزاج وهذا ما نص واجاب الفاضل
الشارح بان الجامع للاجزاء النطيفية نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان تستعد لقبول
نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له جامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء وقال في رسالة المشتملة على
اجوبة مسائل المسعودي واعلم ان الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع ولما كتب بهمنيار الى الشيخ
الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها فقال الشيخ فكيف ابرهن
على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا هو القوة المصورة
لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية في جميع الاحوال بل هي قوة
متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فان تلك المادة تبقى في تصرف المصورة الى
ان يحصل تمام الاستعداد بقبول النفس الناطقة ثم بوجود النفس هذا ما قال هذا الفاضل فيه واقول
وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس في الشفا ان النفس التي لكل حيوان هي جامعة ا
بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي فقول
الشيخ في الشفا والاشارات يخالف ما ذهب اليه الفاضل الشارح ههنا وما نقله عن الشيخ في رسالته وايضا
ان كانت نفس الام مدبرة للمزاج فكيف فوضت التدبير بعد مدة الى الناطقة وانما يجري امثال هذا
بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بارادة متجددة وان كانت القوة المصورة مدبرة والمصورة من القوى
الخادمة للنفس التي يكون بمنزلة الالات لها فكيف حدثت المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها
وكيف فعلت بذاتها فان الالة ليست من شانها ان يفعل من غير مستعمل اياها وما يقتضيه القواعد الحكمية
التي افادها الشيخ وغيره هو ان نفس الابوين يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم يجعلها اخلاطا ويفرز منها
بالقوة المولدة مادة المني ويجعلها مستعدة بقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا
فتصير تلك القوة مبدا وتلك القوة تصير حافظة المزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا
في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر منها مع حفظ المادة الا فعال

البناية

البنايه ويجذب الغذاء ويضيفها الى تلك المادة فيتكامل المادة بتربيتها فيصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان
يصدر عنها هذه الافاعيل وهكذا الى ان يصير مستعدة لقبول نفس كامل يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق الافعال
الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الافعال الى تتميم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدة لقبول نفس ناطقة يصدر عنها
مع جميع ما تقدم النطق ويبقى مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها الى
استكمالها فنسا مجردة بحرارة يحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة تستعد لان
يتجمر وبالتجمر لان يشتعل نارا يشبه بالنار المجاورة فمبداء الحرارة الحادثة في الفحم كتلك الصورة الحافظة و
استعدادها كمبدا الافعال النباتية وتجمرها كمبداء الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان
كل ما يتاخر يصدر عنه مثل ما يصدر عن المتقدم وزيادة وجميع هذه القوى تنتهي في احد متوجه من حد ما من
النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلثة الاخيرة فهي على الاختلاف مراتبها
نفس لبدن المولود وتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في المني هو نفس الابوين وهو غيرها
حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول
الشيخ انهما واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ باعتبار الاول وبالجملة فالغرض ههنا على
التقديرين اعني ان يكون الجامع والحافظ شيئين او شيئا واحدا حاصل لان المزاج محتاج الى شي آخر
هو النفس سواء كان نفس ذلك البدن او نفسا اخرى اشارة فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت على التحقيق
اقول يريد ان يبين ان الجوهر الذي اثبته في الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج هو شي واحد
بعينه وهو تلك الذات لنفسها المذكورة في الفصول المتقدمة ويشير الى كيفية ارتباطها بالبدن وبين
ان كل واحد منهما ينفعل عن الآخر بحسب ذلك الارتباط انفعالا فهذا الجوهر فيك واحد ذلك لان الشي الذي
يصدر عنه الحركة الارادية في الانسان هو الذي يدرك فيه وذلك بديهي وهو الذي اذا صار ذاهلا
او عدم تداعي بدنه الى الانفكاك وذلك تجربي ثم قال وهو انت على التحقيق وذلك لانا نعلم يقينا
انك تتحرك بارادتك وتدرك بمشاعرك او بعقلك وان مزاجك يبقى ما دمت باقيا ولو عمرت مائة سنة
ويزول عند حلول الاجل بسوء هيأت تاخذ البدن في الانفكاك والانحلال دون الافعال

البناته ليتبين لك ان تلك النفس هي التي فانك لا تشك في صدور هذين الفعلين عنك وتشك في صدور الافعال
النباتيه عنك الى ان تبين لك بنوع من البيان قوله ولها فروع وقوى منبثه في اعضائك اقول وذلك لان
النفس واحده وقد يصدر عنها افعال متقابله كالشهوة للشئ والغضب على شئ والدفع للشئ والجذب لاخر وهي
من حيث يكون مشتهيه لا يكون غاضبه وبالعكس والاشتغال باحدهما ربما يمنعه عن الاشتغال بالاخر فاذن
هي مبدا الاشيا متقابله يصدر عنها التغيرات قوى ومن حيث هي لا تفعل بانفرادها بل النفس اذا استعملتها النفس
فروع لها بها ارتبطت بالبدن قوله فاذا احسست بشئ من اعضائك شيئا او تخيلت او اشتهيت او غضبت القت
العلاقه التي بينها وبين هذه الفروع هيئه فيك حتى تفعل بالتكرار اذعانا ما بل عادة وخلقا يتمكن
من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات اقول هذا بيان كيفيه تاثر النفس عن البدن وهو ان يحصل في النفس بسبب
هذه الافعال التي ذكرها وهي كيفية من الكيفيات النفسانيه وتسمى حالا اما دامت سريعة الزوال
فاذا تكررت اذعنت النفس لها وصارت النفس كل مرة اسهل تاثرا حتى تتمكن تلك الكيفيه فيها وتصير بطيئة الزوال
وصارت ملكة وبالقياس الى ذلك الفعل مادة وخلقا قوله وربما كان يقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدي فيعرض
فيه هيئة ما عقليه فينقل العلاقه من تلك الهيئه اثرا الى الفروع ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت
جانب الله تعالى وعز وجل وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك اقول وهذا بيان كيفيه تاثر
البدن عن النفس وهو ظاهر ومعنى قوله ويقف شعرك هو ان يقوم من الفزع والخشية قوله وهذه الانفعالات
والملكات قد يكون اقوى وقد يكون اضعف فلولا هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة
اسرع الى التهتك او الى الاستشاطة غضبا من نفس بعض قوله وهذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة
في الجانبين قابلة للشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها في هذه الانفعالات والملكات وذلك
لاختلاف احوال نفوسهم وامزجتهم وبحسب تلك الشدة والضعف تتفاوت في اخلاقهم الفاضلة
والرذيلة فبعضهم اشد او اضعف استعدادا للغضب وبعضهم للشهوة وكذلك في سايرها قوله ادراك
الشئ هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان يكون تلك الحقيقة
نفس حقيقة الشئ الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجه

مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق
اصلا او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي اقول لما فرغ من اثبات النفس اراد
ان يبين احوال قواها وهي اما مدركة واما محركة فبدا بالمدركة وذكر اولا معنى الادراك في هذا الفصل قال
الفاضل الشارح انما قدم الادراك لان الحركة الارادية لا يكون الا بعد الشعور بمطلوب او مهروب
عنه فهي متاخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الى تجويز خلو بعض الحيوانات كالاصداف
والاسفنج عن الحركة اقول ويمكن ايضا ان يقال انما احتاج الحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك
الى الملايم وعن غير الملايم ولذلك لم يكن النبات مدركا والحق انه لا تقدم لاحدهما على الاخر من هذه الجهة
ولذلك جعل مبداهما فصلين متساويين في الرتبة في الحيوان بل الوجه في تقديم الادراك على الحركة
لانه اشرف منها لانه قد يكون مطلوبا لذاته كما في الانسان والحركة لا يكون البتة مطلوبة الا لغيرها
وبعد ما تقدم فيقول الشئ المدرك اما ان يكون ماديا او لا يكون فان كان ماديا فحقيقته المتمثلة هي
صورة منتزعة عن نفس حقيقتها الخارجية انتزاعا على الوجه المفصل في الفصل التالي لهذا الفصل وان كان
مفارقا فلا يحتاج فيه الا الى الانتزاع فقوله هو ان يكون حقيقته متمثلة يتناول الامرين يقال تمثل
كذا عنده كذا اذا حضر منتصبا عنده بنفسه او بمثاله والادراك يعرض له اضافتان احدهما الى ذي
الادراك والثاني الى الشئ المدرك ولاجل ذلك احتاج في تعريفه الى ايراد ذكر الشئ وهو المدرك و
الى ايراد ذي الادراك وهو قوله عند المدرك ولاجل عروض هذه الاضافة كان المدرك والمدرك
ايضا متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك باله والى ادراك بغير اله بل بذات المدرك و
للتنبيه على القسمين قيد التعريف بقوله يشاهدها ما به يدرك بحث وهو ان يقال المشاهدة نوع من
الادراك اخذه في بيان معنى الادراك فان قيل ان اراد بالمشاهدة الحضور فقط فقبل الحضور غير كاف
فان الحاضر عند محصل الذي لا يلتفت النفس اليه لا يكون مدركا والجواب ان الادراك ليس هو كون
الشئ حاصلا عند الحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك لحضوره عند الحس لا بان يكون حاضرا مرتين فان

المدرك هو النفس ولكن بواسطة الحس وكلام الشيخ دال عليه واعلم ان الحضور عند الحس ليس هو الحصول في
نفس الحس بل يجوز ايضا ان يكون في الحصول آلة للحس تتصل بها الحس كانت تلك الآلة محلا للحس او لم يكن شيئا والا
المذكور ينقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك والى ما يكون اما في الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك
هي نفس حقيقتها واما في الثاني فهي يكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج بل هي اما صورة منتزعة من الخارج
ان كان الادراك مستفادا من خارج او صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة منها مستفاد
او لم يكن وعلى التقديرين فادراك الحقيقة الخارجية هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واشار
الى ذلك بقوله فاما ان يكون تلك الحقيقة اي المتمثلة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك او يكون
مثال حقيقته مرتسمة في ذات المدرك غير مباين له وقدم ابطال القسم الاول على ذكر القسم الثاني فقال
بعد ذكر القسم الاول فيكون حقيقته ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجية مثل كثير من الاشكال
الهندسية مثل الكرة المحيطة باثني عشر قاعدة مخمسات بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في
الهندسة كما تعرض مثلا من المستحيلات ليتبين بالخلف فيكون تلك الحقيقة مما لا يتحقق لها اصلا او لا حقيقة لها
في الخارج ولما كانت مما تدرك علم انها موجودة لا في الخارج بل عند المدرك وفيما لا يباينه فبابطال القسم
الاول يتحقق الثاني واشار الى ذلك بقوله وهو الباقي والمثال في قوله ان يكون مثال حقيقته هو الصورة
المنتزعة او الصورة التي لا يحتاج الى ان تنتزع من الشيء الذي لو كان في الخارج لكان هو فهذا بيان ما قاله
الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا في ماهية الادراك اختلافا عظيما وطولوا الكلام فيها لا لخفائها بل لشدة
وضوحها فمنهم من جعل الاضافة العارضة للمدرك الى المدرك نفس الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك
الموردة على كون الادراك صورة وغفل عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضايفين فيلزمه ان لا يكون
ما ليس بموجود في الخارج مدركا وان لا يكون ادراك ما جهلا البتة لان الجهل هو كون الصورة الذهنية
للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك غني عن التعريف فلا ينبغي ان يعرف وهو حق
الا انهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التي وقع القوم فيها واعلم ان ما ذكره الشيخ ليس تعريفا للادراك
ولذلك لم يتحاش فيه عن ايراد ذكر المدرك فانه لا يجوز ان يقال في تعريف الحركة مثلا انه حال ما للمتحرك بل

هو تعيين

هو تعيين للمعنى المسمى بالادراك الذي تشترك فيه الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل وان كان ذلك المعنى
واضحا غنيا عن التعريف فان الباحثين عن حقائق الاشياء حقائق المقولة على الاشياء المختلفة وتلخيصها كالحركة مثلا
ليتعرفوا حالها امن بالتساوي في تلك الاشياء كثيرا ما يرومون تعيين الاشياء الواضحة المعقولة كالحركة مثلا
في تلك الاشياء ام بغير التساوي وكيف نسبتها الى ما يتعلق بها وايضا فهم كثير من الناظرين في الفلسفة من قولهم
النفس يدرك المحسوسات الجزئية بآلة والمعقولات بذاتها ان مدرك المحسوسات هي الآلة لا النفس وشنعوا
عليهم بانهم يقولون ان النفس لا تدرك المحسوسات وطولوا الكلام في ذلك وجملة اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة
على ما فهموهم لا على ما قالته الحكماء كما يجيء بيانه في موضعه ان شاء الله تعالى ومن اعتراضات الفاضل في هذا
الموضع ان الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من
امر في الخارج وح لم يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه وبان الصورة المتخيلة
لم يجوز ان يكون موجودة قائمة بانفسها كما قاله افلاطون او بغيرها من الاجرام الغائبة عنا وهذا وان
كان مستبعدا لكنه بالية التزام ان صورة السماء في الذهن مساوية للسماء غير مستبعد والجواب عن الاول ان
من الصورة ما هي مطابقة للخارج وهي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج وهي الجهل واما الاضافة فلا
توجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج والا امكن ان يذهب الى ذلك ذاهب واما
القول بكون الصور المدركة في جسم غايب عن المدرك فليس بمستبعد فقط بل انما هو مع ذلك من المحالات
الظاهرة وليس كذلك القول بان صورة السماء المنطبعة في آلة الادراك مساوية للسماء لاحتمال ان
يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة الادراك او في القوة المدركة الحالة فيه الذين لا حظ لهما
في الصغر والكبر من حيث ذاتيهما ولاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السماء وذلك غير قادح في
المساواة بحسب الصورة فان الكبير والصغير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك
محالا لم يخرج الاستبعاد الذي اعاده لا يقتضي بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول بان الا دراك
انما يكون بصورة مطلقا بل غايته ما في الباب انه يرد على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع
صورة في الرطوبة الجليدية والتخيل يكون بانطباع صورة في الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيل ولا يرد على من

ولا يمكن ان يقال الادراك بمعنى الاضافة علما
ولا جهلا وعن الثاني ان افلاطون
لم يذهب الى ان الحالات
المناقضة بانفسها موجودة في الخارج
صح

الادراكات الجسمانية والعقلية ولا في الموضعين المذكورين انهم على تقابلين بالشعاع او على مذهب
الشيخ ابي البركات في القول بان الصورة المتخيلة تنطبع في النفس ولولا ان هذا البحث خارج عما في الكتاب لاوردنا
التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضي التعسف ومنها قوله ان لزم من قول الشيخ اثبات الصورة
الذهنية فانه لزم فيما لا يكون موجودا بالمحسوسات التي لا ندرك الا اذا كانت موجودة فيحتمل ان يكون ادرا كها
اضافة ما للمدرك اليها فالجواب ان الادراك معنى واحد انما يختلف باعتبار اضافته الى الحس والعقل
فاذا دلت ماهيته في موضع على كونه امرا غير مضاف عرضت له الاضافة علم قطعا انه ليس نفس الاضافة
اينما كان ومنها قوله حصول الاستدارة والحرارة في القوة المدركة يقتضي صيرورتها مستديرة حارة و
الجواب ان الاستدارة ان كانت جزئية كانت ذات وضع ولا محالة يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي
هو محلها مستديرا بها من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي يكون ذلك الجزء آلة له مستديرا
وان كانت كلية لم يكن ذات وضع ولا يقتضي ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة فانها لا يقتضي كون
محلها حارا الا اذا كان الحال هي بعينها والمحل جسما قابلا اياها من شانه ان ينفعل عنها ولا يلزم من
ذلك ان صورتها المغايرة لها اذا حلت جسما او قوة جسمانية ان يجعلها حارة فضلا عن ان يجعل المدرك
الذي يكون ذلك المحل آلة له حارا والاعتراضات التي اوردها على كل واحدة من الادراكات الجزئية
يجري مجرى هذه والاشتغال بها يقتضي تطويل شرح الكتاب بما ليس في متنه واما احتجاجنا بعد تسليم
احتياج الادراك الى حصول صورة في المدرك على انه امر وراء ذلك الحصول فهنا قوله لو كان ادراك السواد
عبارة عن حصوله للشيء يقع بالاشتراك والتشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر للجوهر وللعرض وحصول
العرض للعرض والجوهر فالصورة للمادة او الجسم عكسهما والحاضر لما يحضر عنده وعكسه الى غير ذلك
لما كان لحصول الادراكي معلوما ولم يكن المراد من هذا القول تعريفا للادراك لم يتعرض لبيان الاقسام بل
اقتصر على تعيين هذا الحصول بانه حصول صورة ما للمدرك لا لشيء على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول
بمعنى حصول العرض لموضوعه لم يجب ان يكون الاسود مدركا للسواد ومنها قوله وايضا لو وجب انا اذا
تصورنا موجودا ليس بجسم ولا قائما في جسم فاعتقدنا حلول السوادية ان نقطع بكونه عالما به والجواب

لبنى فقط لكان الجسم الاسود مدركا والجواب ان حصول الشيء

ان الاعتقاد

ان الاعتقاد حلول السوادية ان تقطع بكونه عالما به كان على سبيل حلوله في الاجسام فهو جهل وسخف واذا
كان على سبيل حلوله في المجردات فهو معنى كونه عالما به فلا يتغاير بينهما الا تغاير الالفاظ المترادفة واما
قوله فان بعد العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال في جسم لم نعتقد تشكك في انه هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه
فاعلا لغيره ام لا وذلك يدل على ان كون الشيء عالما بالشيء مغاير لحصوله لذلك الشيء له والجواب ان ذلك
انما يقع اذا لم يتحقق ان ذاته باي وجه حصل لذاته وان غيره باي وجه حصل له فان معاني الحصول
مختلفة فاذا حققنا تجرده حققنا ان كون الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي علمه بذاته وصفاته كما يجيء بيانه
لم نتشكك في ذلك ومنها قوله اذا كان تعقلنا ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما
يكون علمنا بذاتنا وح يكون ايضا هو ذاتنا بعينه وهلم جرا في التركيبات غير المتناهية واما ان لا يكون
هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ايضا ان لا يكون علمنا بذاتنا هو نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات المسعودي
والجواب عنه ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات
ذهنية لا ينقطع ما دام المعتبر تعتبره واما قوله حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كاضافة الشيء
الى الشيء واتحاد الشيء والشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه والجواب ان تغاير الاعتبار كاف
في الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر وليس بكاف في الاتحاد لانه يقتضي تعدد
الموجود للموجود بالذات ومنها قوله ان الصورة تحصل في الخيال او في الجليدية والادراك يكون
في الحس المشترك او في ملتقى العصبتين فلو كان نفس الحصول ادراكا لكانا معا والجواب ما مر وهو ان الا
دراك ليس هو حصول الصورة في الآلة فقط بل حصولها في المدرك لحصولها في الآلة وههنا الادراك لا
يحصل في الحس المشترك ولا في ملتقى العصبتين بل في نفس بواسطة ما بين الآلتين عند حصول
الصورة في الموضعين المذكورين وغيرهما وتمام منها قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج والقول
بانه مثاله وشبحه يقتضي الشك في الاوليات والجواب ان المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه واما الابصار
فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم التمييز بين المدرك والادراك هو منشا هذا الاعتراض ويجري مجرى ذلك
اما قال غيره من المعترضين ايضا عليه هو ان الادراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج و

والشعور بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما في الخارج وجوابه ان المطابقة غير المشعور بها وانما اشترط
فيها الأول دون الأول الثاني فهذه جملة من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ واجوبتها قد اقتصرنا عليها ايثارا
للاختصار فان فيها وفيما سيأتي من بعد لكفاية لمن اخذت الفطانة بيده كما قال الشيخ في صدر الكتاب
الشيء قد يكون محسوسا عند ما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته
مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عند ما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود ايضا
لغيره وهو عند ما يكون محسوسا يكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته
مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه ولو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهيته انسانيته والحس يناله
من حيث انه مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة
وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال وفي خيال الباطن فيتخيله مع تلك
العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكن يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل
صورته مع غيبوبة حاملها واما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مثبتا متثبتا
اياها حتى كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا لما فرغ من بيان معنى الادراك اراد ان يبينه على انواعه
ومراتبها وانواع الادراكات اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة
الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الاين والمتى والوضع والكم والكيف وغير ذلك
وبعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره فالتخيل ادراك لذلك الشيء
مع الهيئات المذكورة ولكن حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان جزئية غير محسوسة من الكيفيات و
الاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة لا يشاركه فيها غيره والتعقل ادراك الشيء من حيث هو هو
فقط لا من حيث هو شيء آخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك فهذه ادراكات
مترتبة في التجريد الاول مشروط بثلاثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والثاني
مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع الا انها اذا قيست الى مدرك واحد سقط الثاني
عن الاعتبار لانه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال بانفراده بل ما يدركه بمشاركة الخيال وبذلك يتخصص مدركه

ويصير

ويصير جزئيا لذلك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب واعتبره في سائر كتبه بالوجه الاول وفي كل طبيعة مثل الانسانية
اذا اخذت من حيث هي هي صلحت لان يقع على كثيرين وان لا يقع الا على واحد وانما يختلف في ذلك بانضياف معان
غيرها اليها لا يختلف هي باختلاف تلك المعاني ولا يلزمها شيء من تلك المعاني من حيث ماهيتها والمعنى الذي
ينضاف اليها ويجعلها جزئيا شخصا هو المادة اولا لان زيدا لا يباين عمرا بالانسانية ولا بما تقتضيه الانسانية
نفسها وانما مناسبة للتخصيص المادة ثم بما يستلزمه المادة من الاحوال المذكورة كالاين والكيف وغيرهما ثانيا
فالصورة المحسوسة منتزعة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والخيالية منتزعة نزعا اكثر لكنه غير تام والعقلية
منتزعة نزعا تاما وعبارة الكتاب ظاهرة وانما تمثل بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس والفاضل الشارح فسر
الغواشي الغريبة عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود والماهية اولى ولوازم الماهية كا
لزوجية للاثنين لا يكون غريبة عن الماهية وايضا لا يكون بحيث يمكن ان يزال وايضا لا يكون مثل هذه
الغواشي عند ما يكون الشيء محسوسا فقط بل وعند ما يكون معقولا ايضا وقد اورد في هذا الموضع سؤالا
وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضع الموضوع يكون جزئية ويكون
لتشخصها وعرضها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها لصفات تلك النفس عوارض غريبة لا ينفك عنها
هذا ينافي قولهم العقل يقدر على انتزاع الصورة مجردة عن العوارض الغريبة وايضا تلك الصورة التي في نفس
زيد مثلا لا يمكن ان يكون جزءا من ماهية الاشخاص الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده فاذن تلك الصورة
ليست بمجردة ولا بمشتركة فيها واجاب بان الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق
فالعلم المتعلق بها من حيث هي هي علم كلي مجرد لان معلومه كذلك لا لان العلم في ذاته كذلك قال ولهذا
الشيء سماه المتقدمون كليا تعويلا على فهم المتعلمين والمتاخرون اذا لم يقفوا على فهم اغراضهم ظنوا ان في
العقل صورة كلية مجردة وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرناه الانسانية التي في زيد ليست بعينها
التي في عمرو فالانسانية التي فيهما ولهما معا من حيث هي متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما والا لوجد فيهما
معا لان الموجودة منها في احدهما لا يكون نفسها بل جزءا منها فهي انما يكون في العقل فقط وهي الانسانية
الكلية فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلا جزئية ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى

تعلقها ان الانسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان يكون كثيرة ولان لا يكون لو كانت في اى
مادة من مواد الاشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه اداى واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان ندركه زيد حصل في عقله
تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجريدها فيكون تلك الطبيعة التى اضاف اليها معنى الا
شتراك متفرعة عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار آخر مكنوفة باللواحق الذاتية منه التجنية
فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به في شىء آخر ويدرك به شىء آخر وبالاعتبار الآخر مما ينظر فيه ويدرك نفسه
فاذن الصورة التى ذكر هذا الفاضل حالها هى الطبيعة الانسانية التى ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية و
اما التى سماها المتقدمون كليه وتبعهم المتاخرون في ذلك فلم يتعرض لها البته والعجب انه ناقض بتحقيقه
هذا ما قاله في مواضع غير محدودة وهو ان الكليات لا توجد في الخارج واما ما هو في ذاته برىء من
الشوائب المادية واللواحق الغريبة التى لا يلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل
يعمل به بعينه لان يعقله ما من شانه ان يعقله بل العلة في جانب ما من شانه ان يعقله ما الشىء الذى
لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شىء من خارج ذاته لحوقا غريبا لانه مجرد
على مغاير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته وهذا تصريح بان لوازم الماهية ليست من اللواحق
الغريبة فذلك الشىء لا يمكن ان يتكثر الا بالماهية وهو معقول بذاته لانه لا يحتاج الى التجريد فان لم
يعقل كذلك كان من جهة القوة العاقلة لا من جهته لانه في نفسه معقول غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا
بل العاقل يحتاج الى عمل يعمل به ليصير عاقلا له فالضمير في قوله بل العلة يعود الى العمل ويحتمل ان يعود الى
المعقول لان ذلك الشىء من شانه ان يكون ايضا عاقلا بذاته كما يجىء بيانه وهو معنى قوله بل العلة في
جانب ما من شانه ان يعقله كان الشيخ قسم الوجود ذات الى ما من شانه ان يكون عاقلا والى ما ليس من شانه
ذلك فاشار الى ان ما من شانه ان يكون معقولا بذاته ليس بحسب القسمة الاولى من القسم الذى ليس من شانه
ان يكون عاقلا بل هو من القسم الآخر اعلى ما من شانه ان يكون عاقلا وانما لم يحكم بذلك جزما لانه مما لم يبينه
بعد وسياتى بيانه واورد الفاضل الشارح شكا بعد ان ذكر ان المراد من المادة ههنا هو المحل سواء
كان متقوما بالحال كالهيولى او متقوما له كالموضوع وذلك الشك ان المحل ما هية معقولة لا ينافى

يعقلها

يعقلها الحال فيها فان من عقل ثوبا تشكل بالخشب فقد عقلهما فاذن ليست هى مانعة عن التعقل فاجاب بان
التعقل ان كان حصول ماهية المعقول للعاقل كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس في محل
فلكونه قائما بذاته يكون حقيقته حاصلة لذاته لا لغيره فلا يكون هو عاقلا لذاته ويصير معقولا لغيره بعمل
به ذلك الغير وهو الانتزاع هذا الجواب ليس كما ينبغى فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا لذاته والصورة
المعقولة والحق ان المادة ههنا الهيولى لا غير فانها المقتضية لكون كل ما يحل فيها من الصور والاعراض المحسوسة
وغير المحسوسة اشخاصا ذوات اوضاع وهى وجميع ما يحل فيها يمكن ان يؤخذ من حيث هى كذلك وح لا يكون
شىء منها معقولا ويمكن ان يؤخذ مجردة عن اللواحق المشخصة وح يكون جميعها معقولا وهذا هو منع المادة
عن كون الشىء معقولا واما كون الشىء عاقلا فهو كونه لقيامه بالذات بعد تجرده ايضا فانه لا يتبين على
عامل كما سياتى بيانه لعلك تشرع الآن الى ان نشرح لك امر القوى المدركة من باطن ادنى شرح وان تقدم
شرح امر القوى المناسبة للمحل اولا فاستمع لما فرغ من بيان انواع الادراكات شرع في اثبات القوى
المدركة واحوالها وابتدا بالحيوانية وهى تنقسم الى ظاهرة وباطنة اما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود
لم يكن محتاجة الى الاثبات ولما كان بيان كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب لسياقة
الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة فلمناسبتها لما مضى ولبناء ما يتحلل من احوال النفس الناطقة عليها
كانت مما يحتاج الى تحقيقه فجعل هذا الفصل مشتملا على بيان اثباتها وتغايرها والاشارة الى مواضعها
هذه القوى تنقسم الى مدركة والى معينة على الادراك والمدركة مدركة اما لما يمكن ان يدرك بالحواس
الظاهرة وهى ما يسمى صورا واما لما لا يمكن وهى ما يسمى معانى والمعينة تعين اما بالحفظ المدركات من
غير تصرف ليتمكن المدركة من المعاودة الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ معينة اما المدركة
الصور واما المدركة المعانى فهذه خمس قوى الاولى مدركة الصور وتسمى حسا مشتركا لانها يدرك خيالات
المحسوسات الظاهرة بالتادية اليها والثانية معينها بالحفظ وتسمى خيالا ومصورة والثالثة المتصرفة
في المدركات وتسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين والرابعة مدركة المعانى وتسمى وهما ومتوهمة والخامسة
معينها بالحفظ وتسمى حافظة وذاكرة وانما سميت الجميع مدركة وان كانت المدركة منها اثنين فقط لان الادراكات

الباطنة لا يتم الا بجميعها فابتدأ الشيخ بشرح الحس المشترك لمناسبته للحس الظاهر فان الترتيب التعليمي ان يرتقي
بالمتعلمين عما هو اظهر عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل   البرق قد يصير القطر النازل خطا مستقيما و
النقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا كل ذلك على سبيل المشاهدة لا على سبيل التخيل او التذكر وانت تعلم ان البصر
انما يرتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل والمستدير كالنقطة لا كالخط فقد بقي اذن في بعض قواك
هيئة ما ارتسم فيه اولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضر وعندك قوة قبل البصر اليها يؤدي البصر كا
لمشاهدة وعندها يجتمع المحسوسات فتدركها وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها
وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم بان هذا اللون غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان
القاضي بهذين الامرين يحتاج ان يحضره المقضي عليهما جميعا فهذه قوى   هذا بيان اثبات الحس
المشترك والخيال وقد استدل على وجود كل واحد منهما بانفراده وعلى وجودهما معا بالشركة اما الاستدلال
على الحس المشترك مفردا فهو قوله البرق قد يصير القطر النازل الى قوله اليها يؤدي البصر كالمشاهدة وحاصله
ان الموجود في الخارج كالنقطة والمرئي كالخط والنقطة المتحركة ترتسم في البصر عند وصولها الى مكان ما
بحيث يحصل المقابلة بينهما ويزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما يحصل في آن يحيط به زمانان لا يحصل
لها فيهما لكون الحركة غير قارة فلولا شيء آخر غير البصر يرتسم فيه تلك النقطة ويبقى قليلا على وجه يتصل فيه الا
رتسامات المتتالية في البصر بعضها ببعض لم يكن اتصال فلم ير خط فاذن هاهنا قوة قد بقي فيها الارتسام
البصري مشاهدا واما قوله وعندها يجتمع المحسوسات فيدركها اشارة الى خاصية اخرى لهذه القوة وهي التي
لاجلها لقبت بالمشترك وانما ذكرها هاهنا لتعريف القوة بها وسيوضح الحجة لاثباتها واعترض الفاضل الشارح
على هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في الهواء بان يكون كل شكل يحدث
في جزء من الهواء بوصول النقط اليه فانه قد يحدث قبل زوال الشكل السابق فيتصل التشكلات ويرى خطا
قال وهذا اولى مما قالوه لان القول بمشاهدة ما ليس في الخارج سفسطة وجهالة ثم قال ولم لا يجوز ان
يكون ذلك في البصر والعلم بان البصر لا يرتسم فيه الا صورة المقابل ليس برهانيا والتجربة لا يفيده والجواب
على الاول ان بقاء الشكل السابق عند حصول تشكل صورة بعده يقتضي الخلاء فان التشكل انما حدث في

لهوائه المحيط بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي احاطتها بالخلاء
وعن الثاني ان القول بذلك اولى بان ينسب الى السفسطة والجهالة من القول بوجود قوة للانسان يدرك بها
شيئا بعد غيبته لانه مع كونه مشتملا على مشاهدة ما ليس في الخارج قول بمشاهدة ما لا يقابله البصر ولا
يكون في حكم ما يقابله واما قول الشيخ وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة
الى الخيال والاستدلال على وجودهما بالمشاهدة الباطنة وهو ظاهر قال الفاضل الشارح واستدلوا
على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين احدهما ان المدرك قابل والقابل مغاير للحافظ بحجة ان
الواحد لا يصدر عنه الا شيء واحد وبمثال ان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها والحجة ضعيفة ومع ذلك فان
الخيال الذي هو الحافظ يجب ان يقبل الصور حتى يمكن ان يحفظها وايضا فانها معارضة بالحس المشترك
المدرك لاشياء مختلفة وبالنفس التي تفعل افعالا مختلفة   اجتماع القبول والحفظ في شيء واحد لقوة
فيه كالارض واما افتراقهما في صورة فلا يدل على مغايرتهما والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليس بشيء لان
الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يتكثر بالقصد الثاني او كانت
وجوه الصدور ذات مختلفة فالصادر عن الحس المشترك هو استثبات الصور المادية عند غيبة المادة
ثم يصير مستتبعا له للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بالقصد الثاني وذلك لانقسام تلك الصور اليها
وذلك كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضياء لكون اللون مشتملا عليهما
واما النفس فانما يتكثر فعلها لتكثر وجوه الصدور منها قال والمثال ايضا ضعيف لان ثبوت
الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في صورة اخرى واقول وليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل
الثالث ينتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلي بان كل ما يقبل شيئا فهو لا يحفظه فان ذلك يدل على مغايرة
القوتين بالضرورة قال والوجه الثاني ان استحضار الصور الذاهلة عنها من غير نسيان يوجب تغاير القوتين
والذهول حصولها في الحافظة دون المدركة والنسيان زوالها عنهما وهذا ايضا ضعيف لان تجويز
الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة في المدركة
بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير يحتمل ان يكون الصورة حاصلة في الحس المشترك ايضا والاستحضار موقوف

علي حصول ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليست لحافظة مع انها يستحضر وتذهل عن غير نيان ونسي
فان قلتم حافظها العقل الفعال قلنا وليكن ايضا حافظة للحس المشترك ولجواب عنه ما مر وهو ان
الادراك حصول الصورة للمدرك لحصول في الالة والصورة حالة الذهول غير حاصله للمدرك و
ان كانت حاصلة في الالة والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه يصلح
لان يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسة واما قول الشيخ وبها يمكنك ان يحكم
ان هذا اللون غير هذا الطعم فاستدلال فترك على وجودهما معا وهو بنا على ان النفس لا تدرك المحسوسات
الا بقوى جسمانية وتقريره انها لا يدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فاذن
لا بد لها حين يحكم على ابيض بانه ذو حلاوة من قوة تدرك البياض والحلاوة بها معا ولا محالة يكون تنتهي
جميع المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وايضا كما ان النفس لا تقدر على هذا الحكم الا بقوة مدركة
للجميع فهنا ايضا لا تقدر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع ولا تنعدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة
عند ادراك الآخر والالتفات اليه واعترض الفاضل الشارح بانا نحكم على زيد بانه انسان وهو حكم
كلي على جزئي فالحاكم يجب ان يدركهما معا ويلزم منه ان يكون النفس التي مدركة للكليات مدركة
للجزئيات والجواب انها مدركة لهما ولكن لاحدهما بالة وللآخر بغير آلة قال والذي يدل على ابطال
القول بالحس المشترك علمنا بالضرورة اذا ذوقت طعاما ان الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز
ان يقول هو العصب الكعب واذا ابصرت شيئا فلست مبصرا له مرتين احدهما بالعين والآخر بالدماغ
والذي يدل على ابطال القول بالخيال ان انطباع ما يراه الانسان طول عمره في جزء الدماغ يقتضي
اما اختلاط الصور واما انطباع كل واحد في جزء وهو في غاية الصغر والجواب عن الاول انك ايضا
بالضرورة تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق وتعلم ان تخيل الذوق ليس في عصب وعن الثاني
انه استبعاد محض وذلك لقياس الامور الذهنية على الخارجية وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير
ناطقها يدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متادية من طريق الحواس مثل ادراك الشاة
معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا يحكم به كما يحكم الحس بما

يشاهده

يشاهده فعندك قوة هذا شانها وانتم عندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة يحفظ هذه المعاني
بعد حكم الحاكم بها غير الحافظ للصور هذا بيان لاثبات الوهم والحافظ اما الوهم فقوة يدرك
بها الحيوان معاني في جزئية لم يتادّ من الحواس اليها كادراك العداوة والصداقة والموافقة والمخالفة
بين اشخاص جزئية فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة يدركها وكونهما لم يتادّ بالحواس
دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة و
قد يستدل ايضا على ذلك بان الانسان ربما يخاف شيئا يقتضي عقله الامن منه كالموتى وما
يخالف عقله وهو غير عقلي واما الحافظة فاثباتها وبيان مغايرتها لساير القوى كما مر وما في
الكتاب ظاهر واما قول الفاضل الشارح الصداقة ليس بمرئي ولدى كلته فيجاب بان يقال هي ايضا
كلية ولكن الكلي لابد له من اشخاص جزئية وكلامنا في جزئيات الصداقة الكلية وايضا لا يسيما
الذي يدركه الشاة من صاحبها في وقت ما بعينه جزئي يدرك بغير العقل وكلامنا في مثله ولكل
قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى هي المسماة بالحس المشترك وبنطاسيا والتها
الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ الثانية هي المسماة بالصورة والخيال والتها
الروح المصبوب في البطن المقدم لا سيما في الجانب الاخير ذكر علماء التشريح ان الحامل للشم زائدتان
شبيهتان بحلمتي الثدي نابتتان من مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ قليلا ولم يلحقهما صلابة
العصب والحامل لقوة الابصار الزوج الاول من الازواج السبعة التي هي من الاعصاب النابتة من الدماغ
وهما مجوفتان متلاقيتان ليفترقان الى الحدقتين والحامل لقوة الذوق هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث
الذي منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ وينفذ هذه الشعبة
الرابعة من الزوج الثالث الذي منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة
الدماغ هذه الشعبة في ثقبة الفلك الاعلى الى الاكثر للسان والحامل لقوة السمع هو المتشعب الى
من فرعي الزوج الخامس الذي منشاه خلف الزوج الثالث ومبتدا هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم
الدماغ والحامل لقوة اللمس ساير الاعضاء وخصوصا الغاعدة فتبين من هذا ان مبدا اعصاب الحواس

يعني م

الرابعة هو مقدم الدماغ ومبدا اعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع الذي مبدا ايضا الدماغ واكثرها
نخاعية فللاصل ذلك قال الشيخ ان آلة الحس المشترك هي الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لاسيما في
مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ فان الحس المشترك كراس عين تنشعب منه خمسة انهار ادركا ذ
الروح المصبوب في البطن المقدم هو آلة للحس المشترك والخيال الا ان ما في مقدمه للاول بالحس المشترك
اخص وما في مؤخره بالخيال اخص وانما يتادى الادراكات الحسية من الحواس بواسطة الارواح التي
هي في الاعصاب الى التي في المبادي بها المتصلة بالروح المنصب في البطن المقدم والفاضل الشارح فسر
التادية بان تصير الكيفيات المحسوسة في الاعصاب الى آلة الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد والتشنيع الوارد
على تفسيره والتادية ههنا استعارة عن ادراك النفس بواسطة الروح المصبوب الى كل حس محسوسا وبواسطة الروح
الذي هو مبدا مشترك للجميع مثل جميع المحسوسات واتصال الاعصاب ليس لتاديه طرف نسيره فيها الكيفيات فان
لا ينتقل عن موضوعاتها وادراك النفس ليس بمتاخر عن ملاقاة الحواس للمحسوسات بزمان ينقطع فيه تلك المسافات
بل هو لاتصال الارواح بالمبدا الواحد مجتمعة في موضع بعدها للاحساس وباقي كلام الشيخ ظاهر و
الثالثة الوهم وآلتها الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط قال الشيخ في الشفاء في حد القوة
المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخيليا مقرونا
بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه يصدر اكثر الافعال الحيوانية الى هنا حكاية قوله فكون الدماغ
كله آلتها هو لكونه مصدرا لاكثر الافعال المتعلقة بالروح الدماغي في الحيوان واختصاص التجويف الا
وسط بها لاستخدامها المتخيلة على ما يجي وبهذا السبب قدم ذكرها على ذكر المتخيلة ويخدمها قوة رابعة
بها ان تركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركب ايضا
الصور بالمعاني ويفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها
في الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل معناه واضح والمراد
من الحد ان الوهم تتصرف بواسطتها في المدركات ويتم بذلك التصرف ادراكها قال الفاضل الشارح
فسر التادية بان تصير الكيفيات المحسوسة في الاعصاب الى آلة الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد

ان كان

ان كان لهذه القوة ادراك كان الشي الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن لها ادراك مع انه متصرف بالتركيب
والتفصيل بطل قولهم القاضي على الشي لا بد وان يحضره المقضي عليهما وايضا استخدام الوهم اياها تصرف
فيها فاذن الوهم مدرك ومتصرف معا والجواب عن الاول ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها في شيء
يقتضي حضورهما لا ادراكها لها اذ لا يجب ان يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثاني ان الشي
الواحد يمكن ان يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا عن الثاني ان الشي الواحد يمكن ان يكون مدركا
متصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والاخر بحسب آلته او كلاهما بحسب آلتين والباقية من
القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز الروح الذي في التجويف الاخير وهو آلتها هذه هي القوة الحافظة
وهي حافظ المعاني ومعينة للوهم بالحفظ ويسميها قوم ذاكرة فان الذكر لا يتم الا بها قال الفاضل الشارح
حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى
ستا وهذا شي ذكره في القانون واقول ان الشيخ ذكر في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفي في
انه هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان
ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فيها لم يحكم بالمغايرة مطلقا وقال في الشفاء وهذه القوة تعني الحافظة
تسمى ايضا متذكرة فيكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصور
بها مستعيدة اياها اذا فقدت وذلك اذا اقبل الوهم بقوة المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور
الى آخر قوله وهذا يدل على قوله وهذا يدل على انها هي الذاكرة ولكن باعتبار آخر والحق ان الذكر ملا حظه
المحفوظ وهو مركب من ادراك لشي ادرك في آخر وقت آخر وحفظ على ما صرح به الشيخ في آخر هذا النمط والا
سترجاع طلب تلك الملاحظة بالفكر فاذن الذاكرة ليست هي قوة بسيطة بل هي مبدا فعل مركب من افعال
قوتين مدركة وحافظة والمسترجعة تبعد فعل مركب من افعال ثلث قوى متصرفة ومدركة وحافظة وههنا
بحث آخر وهو ان الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ قال في الشفاء في آخر الفصل الاول من المقالة الرابعة
من الكلام في النفس ويشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة فيكون متخيلة بما
تعمل وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فيكون متخيلة بما تعمل في الصور

والمعاني ومتذكره بما ينتهي اليها عملها واما الحافظة فهي قوة مخزنها فهذه حكاية الفاظه وهذا يدل على المنظر به
في هذه القوى غامض وقد قال الشيخ ايضا قبل كلامه متصلا به وهذه القوة هي المركبة بين الصورة والصورة
وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى هي كانها القوة الوهمية بالوضع لا من حيث يحكم بل من حيث يعمل ليصل الى
الحكم وقد جعل مكانها واسطة الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتي المعنى والصورة وهذا حكم صريح بان حامل
المتصرفة والوهمية عضو لحد ومذهبه ان القوة الواحدة بالالة الواحدة لا تفعل فعلين مختلفين فاذن صدور
فعلين مختلفين هما الادراك والتصرف عن مصدر هو جسم واحد يدل على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفين قطعا
وهذا شيء لا يمكن ان يذهب على مثل الشيخ فاذن ليس مراده الوهمية بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة ان جميعها
بالذات واحدة وكيف والمتذكرة التي هي الحافظة على ما ذكر من قبل لا شك في انها الخازنة التي موضعها موخر
الدماغ وليست بالاتفاق هي الوهمية بالذات بل مراد الشيخ من ذلك ان المبدأ الذي ينسب اليه التخيل والتفكر و
التذكر والحفظ هو الوهم كما ان المبدأ الذي هو الجميع في الانسان هو النفس الناطقة ولذلك جعل رئيسا حاكما على القوى
الحيوانية وانما هدى الناس الى القضية بان هذه هي الالات ان الفساد اذا اختص بتجويف او رث الافة
فيه هذا استدلال متعلق بالطب على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى فالطبيب لا يميز بين المدرك والحافظ و
ولا يتعرض لاثبات الوهم انما يميز هذه التميزات الحكيم فالقوى عند الاطباء ثلث حيث ال آلته البطن المقدم
فكر آلته البطن الاوسط المسمى بالدودة وذكر آلته البطن الاخير قال الفاضل الشارح وهذه الحجة لا تدل على كون
هذه القوى في هذه الاعضاء لانها يحتمل ان يكون مفارقة او قائمة بعضو اخر وانما يختل افعالها باختلال هذه
المواضع لانها الات فان افعال العاقل يختل باختلال الدماغ ان الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال الا
كونها الات لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قائمة بالارواح المحصورة في هذه الاعضاء او لشيء آخر لانه بحث
آخر ثم اعتبار الواجب في حكمة الصانع تعالى ان يقدم الاقبض للجسماني ويوخر الاقبض للروحاني ويعقد
المتصرف فيهما حكما واسترجاعا للمثل السيمي عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته هذا تاكيد لتخصيص الاعضاء
المذكورة بهذه القوى ماخوذا من العناية فانها تقيد معرفة منافع الاعضاء على ما يذكر في الطبيعي وفي الطب و
تنبه على العناية الالهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف وفي نسبة الاشباح الجبانية الى الاجرام دون الجسم و

ولنبته المثل الوهمية الى الروح دون النفس والعقل استعارة لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح لا
يكون الحس الظاهر في مقدم الراس والوجه على وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك في حكمة الصانع مع انه
خطابي غير مستمر لان السمع واللمس في موخر الراس والذوق في وسط فليس جعل الحس المشترك والخيال في مقدمه
لكون الابصار والشم هناك باولى من ان يجعل في موخره مع ان احتياج الحيوان الى اللمس اكثر ان الشيخ وان ذكر
قبل هذا ان آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدم الدماغ لكنه في هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك
هناك بكون الحس الظاهر هناك صريحا بل ذكر فائدة الترتيب وايضا وان سلمنا انه علل بذلك لكن في قول
هذا الفاضل ان السمع في موخر الدماغ نظر لان الشيخ ذكر في الفصل الثامن من المقالة الثانية عشر من الفن
الثامن في الحيوان من الشفا بهذه العبارة ولين مقدم الدماغ لان الحس طبيعة والطبيعة الى جهة المقدم
اولى وذكر في الفصل الذي يتلوه بعد ذكر القسم الاول من الزوج الخامس من الاعصاب الدماغية بهذه
العبارة وهذا القسم بالحقيقة منبته من الجزء المقدم من الدماغ وبه حس السمع فهذه حكاية كلامه واذا كان حال
الصلب السمعي المتاخر عن الذوقي هذه فما ظنك بالذوقي واما اللمس فلما كان اكثر اعصابه نخاعية للنخاعية
المذكورة في كتب التشريح لم يكن تعلقه بموخر الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمه فاذن تعلق الحواس الظاهرة
بمقدم الدماغ اكثر على الاطلاق والحجة التي اقامها الفاضل الشارح على ان النفس هي المدركة لجميع الا
دراكات بانها حاكمة ببعض المدركات على بعض يختم بها الفصل فهي خالية عن الفوائد لانهم معترفون بذلك
الا انهم يذهبون الى انها مدركة للمعقولات بالذات وللمحسوسات بالالات فاذا تقدم ذكر ذلك مرارا فلا
فائدة في التكرار واما نظير هذا التفصيل في قوى النفس الانسانية على سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية
التي لها ان تعقل جوهر له قوى وكمالات يريد ان يذكر القوى التي تختص الانسان بها وانما قال على سبيل
التصنيف لان القوى الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذات لكونها مبادي افعال مختلفة فكان تفصيلها على
سبيل التنويع وهذه غير متباينة بالذات لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة انما تختلف بحسب الاعتبارات
التي هي بالقياس الى تلك الذات عوارض فكانها اصناف والكمالات المذكورة هيهنا هي الكمالات الثانية وهي
افعال هذه القوى فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي

وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية جزئية ليتوصل به الى اغراض اختيارية من مقدمات
اولية وذائعة وتجربية وباستعانة بالعقل النظري في الراي الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي اقول قوى النفس تنقسم
بالقسمة الاولى الى ما يكون باعتبار تاثيرها في البدن الموضوع لتصرفاتها مكملة اياه تاثيرا اختياريا والى
ما يكون باعتبار تاثرها عما فوقها مستكملة في جوهرها بحسب استعدادها وتسمى الاولى عقلا عمليا والثانية
عقلا نظريا والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم وتشابهه والشيخ بدا بالاولى لانها اظهر فا
لشرع في العمل الاختياري الذي يختص بالانسان لا يتاتى الا بادراك ما ينبغي ان يعمل في كل باب وهو ادراك
راي كلي مستنبط من مقدمات اولية او تجربية او ذائعة او ظنية يحكم بها العقل النظري ويستعملها العقل العملي
في تحصيل ذلك الراي الكلي من غير ان يختص بجزئي دون غيره والعقل العملي يستعين بالنظري في ذلك ثم انه
ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية او محسوسة الى الراي الجزئي الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده صح
في معاشه ومعاده قوله ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فاولاها قوة استعدادية
لها نحو المعقولات الاولى وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا وهي المشكاة ويتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول
المعقولات الاولى فتتهيا بها للاكتساب الثواني اما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة ان كانت ضعيفة او بالحدس
فهي زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة وهي الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية
يكاد زيتها يضيء ثم تحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة
في الذهن وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها ان تحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهدة
متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح ويسمى هذا الكمال عقلا مستفادا وهذه القوة تسمى عقلا
بالفعل والذي يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولاني ايضا الى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار
اقول وهذه اشارة الى قوى النفس النطقية بحسب مراتبها في الاستكمال وتلك المراتب تنقسم الى ما يكون باعتبار
كونها كاملة بالقوة والى ما يكون كاملة بالفعل والقوة ايضا مختلفة بحسب الشدة والضعف فاولها
كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما يكون للامي المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون
للقادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء فقوة النفس المناسبة للمرتبة الاولى تسمى عقلا هيولانيا

تشبيها

تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع
في مبادي فطرتهم وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلا بالملكة وهو ما يكون عند حصول المعقولات
الثانية التي هي العلوم المكتسبة ومراتب الناس تختلف في تحصيلها فمنهم من يحصلها بالشوق ما لنفسه اليها
سبقها على حركة فطرية فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات وهم اصحاب الفكرة ومنهم من يحصلها من غير حركة لما
مع شوق او لا مع شوق وهم اصحاب الحدس ويشتمل مراتب الصنفين وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية
ويسمى اثباتها واما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة فتسمى عقلا بالفعل وهو ما يكون عند الاقتدار على
استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالفكر او بالحدس وهذه هي قوة للنفس وحصول
تلك المعقولات بالفعل كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال في نفوس الناس
يخرجها من درجة العقل الهيولاني الى درجة العقل المستفاد فان كل ما يخرج من القوة الى الفعل فانما يخرجه
غيره وقياس عقول الناس في استفادة المعقولات الى العقل الفعال قياس ابصار الحيوانات في مشاهدة
الالوان الى الشمس وفي بعض نسخ الكتاب يوجد هكذا وان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة مع الواو
العاطفة والفاضل الشارح لذلك جعل العقل بالملكة مقام مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل القوة القدسية
وذلك سهو منه ويشهد به سائر كتب الشيخ وغيره ومنشا هذا السهو منه هو وجود الواو المذكورة الفاصلة
بين قوله او بالحدس فهي زيت ايضا وبين قوله ان كانت اقوى فهي زائدة الحقها الناسخون خطا ولتقدير
اتصال الكلامين وليس قوله فتسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله ان كانت اقوى بل عطفا على قوله فتتهيا بها للا كتساب
الثواني لان المسمى بالملكة هو العقل المتوسط بين الهيولاني والذي بالفعل واذا تقرر هذا فنقول لما كانت
الاشارات المرتبة في التمثيل المورد في التنزيل لنور الله تعالى وهو قوله عز من قائل الله نور السموات و
الارض مثل نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كانها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة
زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء
ويضرب الله الامثال للناس والله بكل شيء عليم مطابقة لهذه المراتب وقد قيل في الخبر من عرف نفسه فقد عرف
ربه فقرن الشيخ تلك الاشارات بهذه المراتب فكانت المشكاة شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في

ذاتها قابلة للنور لا على التساوي لاختلاف السطوح والثقب فيها والزجاجة بالعقل بالملكة لانها
شفافة في نفسها قابلة للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكر لكونها مستعدة لانها تصير قابلة للنور
بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس لكونه اقرب الى ذلك من الزيتونة والذي يكاد زيتها
يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية لانها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة الى الفعل
ونور على نور بالعقل المستفاد فان الصور المعقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر والمصباح بالعقل
بالفعل لانه نير بذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال لان المصابيح تشتعل منها قال
الفاضل الشارح وانما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لانه ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد
حصولها بالفعل فالعقل المستفاد مقدم في الوجود على حصول القوة المسماة بالفعل بالفعل واعلم ان ذلك
وان كان بحسب الوجود كما ذكره لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه
ما يتقدمه من القوة الانسانية والحيوانية والنباتية قوله لعلك تشتهي الآن ان تعرف الفرق بين الفكرة
والحدس فاسمع اما الفكرة فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر الامر تطلب بها الحد الاوسط
وما يجري مجراه مما يصار به الى العلم بالمجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن وما يجري مجراه فربما
تادت الى المطلوب وربما انبتت واما الحدس فهو ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب
وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له او في حكمه اقول لما ذكر ان
النفس تنتقل من المعقولات الاولى الى الثانية اما بالفكر او بالحدس اراد ان يعرفهما ليتضح الفرق بينهما فقوله
في تعريف الفكر ان النفس مستعينة بالتخيل في اكثر الامر اشارة الى ان الفكر يكون في الجزئيات اكثر لانها
في الكليات يكون مستعينة بالتفكر وهما متغايران بالاعتبار كما مر وقوله استعراضا للمخزون في الباطن
اشارة الى الصور والمعاني المخزونة في الخيال والذاكرة وقوله وما يجري مجراه اشارة الى الصور العقلية
فالفكر حركة في المعاني من المطالب يطلب بها مبادي تلك المطالب كالحدود الوسطى وغيرها وربما انبتت
وربما تادت وتتم اذا تادت بحركة اخرى من الحدود الوسطى الى المطالب واما الحدس فهو ظفر عند الا
لتفات الى المطالب بالحدود الوسطى دفعة وتمثل للمطالب الذي هي في الذهن مع حدود الوسطى كذلك

دفعة وتمثل المطالب في الذهن
مع حدود الوسطى صح

غير الحركتين

غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق او لم يكن والشيخ اشار بقوله ان يتمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة
الاولى وبقوله ويتمثل معه ما هو وسط له الى عدم الحركة الثانية وقوله او في حكمه اشارة الى ما يتمثل مع المط من
العلوم المتصلة به فالفرق بين الفكر والحدس اولا بامكان الانبتات وعدم امكانه الا ان الفكر المنبت لا يكون
مؤديا الى علم ولاجل ذلك ربما لا يسمى فكرا او هو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم وثانيا بوجود الحركة وعدمها
وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين في هذا الموضع والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة
بينهما وخص الاولى بالفكر دون الحدس وقال الحدس هو ان يقع الحد الاوسط في الذهن اولا ثم ينساق
الذهن منه الى المط ثم قسمه الى ما يقترن بشوق فيتقدم الشعور بالمط على الشعور بالاوسط والى ما يقترن به
فيتاخر عنه وذلك خبط يشتمل مع مخالفة المتن على التناقض الصريح اشارة ولعلك تشتهي زيادة دلالة على
القوة القدسية وامكان وجودها فاستمع الست تعلم ان للحدس وجودا وان للناس فيه مراتب وفي الفكرة فمنهم
غبي لا يعود عليه الفكرة براده ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكرة ومنهم من هو اثقف من ذلك وله اصابة
في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان
منتهيا الى عديم الحدس فايقن ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى غني في اكثر احواله عن التعلم والفكرة
اقول يريد بيان امكان وجود القوة القدسية وتقريره ان الحدس والفكر مراتب في التادية الى المط بحسب الكيف
والكم اما بحسب الكيف فلسرعة التادية وبطوئها واما بحسب الكم فلكثرة عددها وقلته والاول يكون
في الفكرة اكثر لاشتمالها على الحركة والثاني يكون في الحدس اكثر لتجرده عن الحركة ولان الحدس انما
يكون لقوة في النفس ولتلك المراتب حدان نقصان وكمال وحد النقصان ان ينبت جميع افكار شخص عن
مطالبه وحد الكمال ان يحصل لشخص جميع ما يمكن ان يحصل للنوع من العلوم بحسب الكم دفعة او قريبا
من ذلك بحسب الكيف على وجه يقيني يشتمل على الحدود الوسطى لا تقليدي ولما كان طرف النقصان
شاهدا فطرف الكمال ممكن الوجود وما في الكتاب ظاهر اشارة فان اشتهيت الان زيادة في الاستبصار
فاعلم انك ستتبين لك ان المرتسم بالصورة المعقولة منا شيء غير جسم ولا في جسم وان المرتسم بالصورة
التي قبلها قوة في جسم او جسم اقول يريد اثبات العقل الفعال وبيان كيفية افاضة المعقولات على النفوس

نقص تفيد ثقافة صار حاذقا فطنا

الانسانية ولما تقدمت اشارة ما الى ذلك بانه هو الذي يخرج النفوس من القوة الى الفعل اورد هذا الفصل لزيادة
الاستبصار ولما كان المطلوب مبنيا على مقدمتين ثانيهما ان كل ما يرتسم فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم ولا جسماني وان
كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة او متعلقة بها فهو اما جسم او قوة في جسم ولم يثبتهما بعد فذكرهما واحال بيانهما على ما
سيأتي ثم شرع في تقرير الحجة وهو انه يقال ادراك الشيء هو وجود صورته في المدرك على ما مر والذهول عنه
مع امكان ملاحظته هو عدم تلك الصورة فيه لا من كل الوجوه بل مع امكان وجودها اي وقت شاء والنسيان
عدم مطلق لها فيه فان الوجود معه انما يحصل بتجشم كسب جديد لكما كان في اول الامر فههنا شيء غير المدرك
حافظ للمدرك يكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه وحالة النسيان غير موجودة فيه والا لكان الذهول والنسيان
واحدا واما القوى الجسمانية فقابلة للقسمة الى جزئين يكون احدهما مدركا والاخر حافظا لكونها جسما
قابلة للتجزية واما العاقلة فلا يقبل الانقسام لما سيأتي فاذن يجب ان يكون شيء غيرها بالذات يرتسم
فيها المعقولات ويكون هو خزانة حافظة لها وذلك الشيء لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لامتناع ارتسام المعقولات
فيهما ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس من حيث هي نفس لا يكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة
فاذن ههنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا نفس هو العقل الفعال
قوله وانت تعلم شعور القوة بما يدركه هو ارتسام صورته بها تذكير لما ذكره من قبل قوله ولان الصورة اذا كانت
حاصلة في القوة لم تغب عنها القوة قوله الى حال حصول الادراك بالفعل قوله ارأيت القوة لو غابت عنها
ثم عاودتها والتفتت اليها هل يكون قد حدث هناك غير تمثلها فيها بيان لكون الذهول مشتملا على زوال ما كان
المعاودة الى الادراك يقتضي تجدده اما لتلك الصورة قوله فيجب اذن ان يكون الصورة المغيبة عنها قد زالت عن
المدركة ولا لما تجدد لذلك قوله واما في القوة الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز ان يقع هذا الزوال
على وجهين احدهما ان يزول عنها وعن قوة اخرى ان كانت كالخزانة لها والثاني ان يزول عنها وتحفظ في قوة
اخرى هي لها كالخزانة لها ففي الوجه الاول لا يعود الى الوهم الا بتجشم كسب جديد وفي الوجه الثاني قد يعود ويلوح له
بمطالعة الخزانة والالتفات اليها من غير تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصورة الخيالية المتحفظة في
قوى جسمانية فيجوز ان يكون الخزانة لها متمثلة في عضو وقوة عضو الذاهلة عنها القوة الاخرى في عضو اخر لاحتمال

اجسامنا

اجسامنا التجزية اشارة الى ما قررناه من امر القوى الجسمانية وقوله ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا بل يقول
نحن نجد في المعقولات نظير هاتين الحالتين اعني فيما نذهل عنه ثم نسترجعه ولكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما
تبين ليس بجسم ولا جسماني ولا منقسم فليس شيء كالمتصرف وشيء كالخزانة ولا يصلح ان يكون هو كالمتصرف
من الجسم وقواه كالخزانة لان المعقولات لا ترتسم في جسم اشارة الى حال القوة العاقلة واحتياجها الى حافظة
وقوله فبقي ان ههنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصورة المعقولة بالذات ينتج ذلك واثبات الجوهر المفارق
واراد بالخارج عن جوهرنا ما يباينه لذاتنا بالذات وانما قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن الجسم
لا يكون مفارقا وقوله اذ هو جوهر عقلي بالفعل اشارة الى ان ارتسام المعقولات بالفعل فيه انما كان لانه
جوهر عقلي بالفعل لان الجسم لا يمكن ان يرتسم فيه لانه جوهر غير عقلي والنفس لم يمكن ان يرتسم فيها لانها جوهر عقلي
لا بالفعل بل بالقوة وقوله اذا وقع بينه وبين نفوسنا اتصال ما ارتسم منها الصور العقلية الخاصة بذلك
الاستعداد الخاص لاحكام خاصة اشارة الى تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه بان يصير النفوس مدركة
لها دون سائرها واحكام الخاصة هي العلل للاستعدادات الخاصة من الادراكات الجزئية المناسبة
المعدة لادراك الكليات والادراكات الكلية المناسبة المتادية الى المدركات الكلية قوله واذا اعرضت
النفس عنه الى ما يلي العالم الجسداني او الى صورة اخرى انمحى المتمثل الذي كان فيه اولا كان المرآة التي كانت
يحاذي بها جانب القدس قد اعرض بها عنه الى جانب الحس او الى شيء اخر من امور القدس اشارة الى حالة الذهول
وسببه وتمثيل بالمرآة لان اولى الجسمانيات اشبه شيء بالنفس المستفيضة عن المجردات قوله وهذا
يكون ايضا اذا اكتسبت ملكة الاتصال اشارة الى السبب الذي به يختلف حالتا الذهول والنسيان وذلك
لان النسيان في القوى الجسمانية انما كان لزوال الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزول شيء من
العقل الفعال فسبب الاختلاف ههنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة تتمكن بها من الاتصال
بالعقل الفعال في مشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتسمة فيه وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال والنسيان
زوال تلك الملكة عنها واعتراض الفاضل الشارح ههنا قد سبقت الاشارة اليها والحاجة بنا الى تكريره
هذا الكلام دل على وجوب سبب يفيض العلوم على النفس ولم يدل على كون ذلك السبب مجردا عالما فان كل

وشئ لا يجب ان يكون موصوفا بذلك الاثر كالعقل الفعال ايضا الذي هو عندهم علة لحدوث الالوان والصور والمقادير
مع عدم اتصافه بها والجواب عن ان الحجة المذكورة دلت على تجرد وسيأتي البرهان على ان كل مجرد عاقل على
انه ملاحظة النفس للمعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة ايا ما دليل ما على كونها موجودة بالفعل فيما هو حاظر فقط
لها **اشارة** هذا الاتصال علته قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كاسبة وهي العقل بالملكة وقوة تامة
الاستعداد لها ان يقبل النفس الى جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل
اقول لما ظهر ان العلة الفاعلية لحصول صور المعقولات في النفس هي العقل الفعال والعلة القابلية هي النفس
يشترط ان يحصل لها ملكة الاتصال اراد ان يشير الى العلة الموجبة لهذه الملكة في النفس التي هي استعدادها
لقبول تلك الصور ولا شك ان تلك الاستعدادات انما تحدث شيئا فشيئا حتى تتم فاذن ينبغي ان يكون ملكة
ايضا حادثة كذلك بالذات وقد تقدم ذكر قوى النفس المترتبة المتجددة التي هي العقل الهيولاني والعقل
بالملكة والعقل بالفعل واشار ههنا الى ان العلة البعيدة هي الاولى منها وهي الاستعداد العام الانساني
والمتوسطة هي الثانية وهي كاسبة الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الاولى التي هي مبادي المعقولات
الثانية والقريبة هي الثالثة وهي المقتضية للملكة المذكورة وانما يتم الاستعداد بها وبحيث النفس التي
يجب حصول الصورة منها **اقول** وهذا يدل على ان العقل بالملكة متوسط بين العقل الهيولاني والعقل
بالفعل لا بين الحدس والقوة القدسية **اشارة** كثرة تصرف النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية
اللتين في المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة تكسب للنفس استعدادا نحو قبول مجرداتها
عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينها تحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها وهذه التصرفات هي مخصصات
للاستعداد التام لصورة صورة وقد يفسد بها **اقول** يفيد هذا التخصيص معنى عقلي للمعنى عقلي من الخيالات وهذه بين مجرداتها انما ذكر
حصول الاتصال بالعقل الفعال في الفصل الماضي على سبيل الاجمال فاراد ان يعين ويفصل كيفية
حصوله في هذا الفصل وهو على وجهين احدهما ان كثرة تصرف النفس في الخيالات الحسية كخيال زيد وعمرو وفي
المثل المعنوية كمثال هذه الصداقة وتلك الصداقة اللتين في المصورة والذاكرة لا على ان يدركها النفس
وتتصرف فيها بذاتها فان النفس لا تدرك الجزئيات ولا تتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام القوة الوهمية

المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة فيها بذاتها في المثل وباستخدام الحس المشترك
مع ذلك في الخيالات فتكتسب النفس بتلك التصرفات اعني التفكر في الاشخاص الجزئية استعدادا نحو قبول صورة الانسان
وصورة الصداقة المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور قبولا عن العقل الفعال المنتقش بهما
لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته تحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها فانا اذا احسسنا بالجزئيات تصورنا
الكليات ومن التصرفات في الجزئيات هي المخصصات للاستعداد التام لحصول صورة صورة صورة من الكليات
المشتملة على تلك الجزئيات لان تلك الصور لا ينتقل عن الجزئيات الى النفس بل انما يرتسم فيها عن العقل الفعال
والوجه الثاني ان يفيد هذا التخصيص معنى عقلي كاجزاء الحد والرسم وكتصور المرسوم وما يشبه ذلك
المعنى عقلي كتصور المحدود والمرسوم واللازم وهذا حال التصورات المستفادة والتصديقات قياسها على
واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد عند التأمل فيها اعرضنا عنها مخافة
الاطناب **اشارة** ان اشتهيت الان ان تتضح لك ان المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع
فاستمع **قوله** يريد بيان ان النفس الناطقة وبالجملة كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسماني وبالجملة ليس
بذي وضع قال الشارح الفاضل ايراد هذه المسألة كان بالنمط المترجم بالتجريد اليق والحال انه لما بين
اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانية احتاج الى بيان ذلك فاكتفى
فيهما ببرهان واحد لذلك وذكر سائر البراهين في النمط المذكور **واقول** انه اراد في هذا
النمط ان يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها فبين اولا انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام في
الجسمانيات ثم اثبت لها كمالات يصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة وكمالات يصدر عنها بتوسط
الالات واراد في نمط التجريد ان يبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن فبين هناك بقاءها مع كمالاتها
الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسما او جسمانية بل بالغ في ايضاح الفرق بين الكمالات
الذاتية الباقية معها والكمالات البدنية الزايلة عنها بزوال البدن فوقع اشتراك النمطين
في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد على ما ينضح في موضعه ولم يوجد كما ذكره الشارح ههنا شيئا مما
يجب ان يتبين **قوله** انك تعلم ان الشئ الغير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة لا يجب لها ان يصير منقسما

فى الوضع وذلك اذا لم يكن كثرتها كثيرة ما ينقسم فى الوضع كاجزاء البلقة لكن الشئ المنقسم الى كثرة
مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شئ غير منقسم فاقول هذا اشارة الى تمهيد اصل
كلى وهو ان الحال قد يكون بحيث لا يقتضى انقسامه انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضى انقسامه
انقسام المحل والاول هو الحال الذى لا ينقسم الى اجزاء متباينة فى الوضع كالسواد المنقسم الى جنسه
وفصله وكاشياء كثيرة تحل محلا واحدا معا كالسواد والحركة فانهما لا تقتضيان بانقسامها
الى هذين النوعين انقسام المحل الى جزء اسود غير متحرك واجزء متحرك غير اسود والثانى هو الحال
الذى ينقسم الى اجزاء متباينة فى الوضع كالبلقة فانها ينقسم الى عرضين متباينين فى المحل و
الوضع واشار الشيخ الى هذين القسمين بقوله الشئ الغير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة الى قوله
كاجزاء البلقة والمحل ايضا قد يكون بحيث لا يقتضى انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضيه
فالاول هو المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة فى الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله او الى مادته
وصورته وهو المحل الذى ينقسم الى اجزاء متباينة فى الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من حيث هو ذلك
المحل بل من حيث هو لحوق طبيعة اخرى به كالخط فان النقطة لا ينقسم بانقسامه لانها لا تحله
من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالسطح فان الشكل لا يحله من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو
نهاية واحدة او اكثر وكالجسم فان المحاذاة التى هى اضافة مثلا لا يحله من حيث هو جسم بل من حيث وجود
جسم آخر على وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحدة لا يحلها من حيث هى اجزاء بل من حيث هو مجموع
والثانى هو المحل الذى يحل فيه شئ من حيث هو ذلك الشئ القابل للقسمة كالجسم الذى يحل فيه
السواد والحركة والمقدار واشار الشيخ الى قسم الاخير بقوله لكن الشئ المنقسم الى كثرة مختلفة
الوضع لا يجوز ان يقارنه شئ غير منقسم وانما اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك لا
يقارن المحل المنقسم من حيث هو ذلك المحل وليس مقارنته اياه هذه المقارنة بل انما يقع عليهما
اسم المقارنة لا بمعنى واحد قوله وفى المعقولات معان غير منقسمة لا محالة والا لكانت المعقولات
كلها انما تلتئم من مباد لها غير متناهية بالفعل ومع ذلك فانه لا بد فى كل كثرة متناهية كانت
او غير متناهية من واحد بالفعل واذا كان فى المعقولات ما هو واحد بالفعل وقد يعقل من حيث

من احد فانما يعقل من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن لا يرتسم فيما ينقسم فى الوضع وكل جسم وكل قوة فى جسم ينقسم
اقول لما فرغ من تمهيد الاصل المذكور شرع فى تقرير الحجة وهو ان فى المعقولات معان غير منقسمة والا
للزم منه محال وهو التئام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة او غير متشابهة
وانما قيد بالفعل لان الشئ الذى يكون له اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل
فيكون هو معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب مع ان هذا الاحتمال فى المعقولات غير ممكن فلو ما سيأتى
مع لزوم المحال المذكور فالمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية فالواحد
بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الآحاد فاذن ثبت ان فى المعقولات ما هو واحد فاذا
عقل ما هو واحد فانما عقل من حيث لا ينقسم ومعنى انه عقل ارتسم فى جوهر يدركه وهذا الارتسام فى ذلك
الجوهر لا يكون من حيث لحوق طبيعة اخرى به لانه انما يدركه بذاته ثم اذا كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب من
انقسامه انقسام المعنى المعقول من حيث هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل ان يرتسم فيما
ينقسم فى الوضع وكل جسم وكل قوة حالة فى جسم منقسم فاذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا بقوة جسمانية
ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مر فاذن ليست النفس الانسانية ولا كل ما من
شانه ان يعقل بجسم ولا بجسمانى والفاظ الكتاب ظاهرة وانما قيد قوله فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع
احترازا من انقسام المحل لا بالوضع فانه لا يقتضى انقسام الحال كما مر والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم
ذلك الانقسام كانقسام النفس الى جنسها وفصلها واعلم ان ما ليس النص بمنقسم بالفعل فلا يحتمل
ان ينقسم الى مختلفات لان اختلاف الاجزاء الموجودة فى الكل يقتضى انقسام الكل بالفعل وقد فرض
غير منقسم بالفعل هف لكنه يحتمل ان ينقسم الى متشابهات وان لم يكن الا فى الوهم وذلك كالجسم الذى
هو شخص الى اجزاء غير متناهية بالقوة او كالجسم الذى هو جنس الى انواع غير متناهية بالقوة فالمعنى
المعقول اذا كان كذلك فلا يمتنع ان يحل فى جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بانقسام ذلك الجسم
الى اجزائه او الى جزئياته فلذلك اردف الشيخ هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين الا
حتمالين وتحقيق الحق وهم وتنبيه ولعلك تقول قد يجوز ان يقع للصورة العقلية الوحدانية قسمة

وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع **اقول** الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهو ان يكون الصورة
العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة كالجسم الواحد وح يمكن ان يكون حالة في جسم واحد
فينقسم بانقسامه والشيخ نبه على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين
متشابهين بحيث يكونا متشابهين للمجموع ايضا فلا يخ اما ان يكون كل واحد من القسمين مع الاخر شرطا في
كون ذلك المعقول معقولا وح لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط او لا يكون كذلك بل
كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايض كالاصل اما القسم الاول فباطل من ثلثة اوجه الاول ان
كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من ذلك ان يجتمع من القسمين شيء
ليس هو اياهما بل انما يكون المجتمع متعلقا لماهية بزيادة في المقدار اذا تعددت كشكل ما او عدة ما بخلاف القسمين
فلا يكون القسمان جزئيين من حيث ماهيته المتشابهة لهما هذا خلف والثاني ان المعقول الذي شرط كونه معقولا
حصول جزئين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم بالفعل هف والثالث انه
قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزءان حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد
فرضناه معقولا هف والشيخ اشار الى القسم الاول بقوله انه ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطا
مع الاخر في استتمام التصور العقلي واشار الى الوجه الاول بقوله فهما متباينان له مباينة الشرط للمشروط
واشار الى الوجه الثاني بقوله وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل بشرطين هما جزءا منقسما واشار الى
الوجه الثالث بقوله وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقد الشرط فلم يكون معقولا واما القسم الثاني
وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطا في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد من القسمين
بانفراده ايضا معقولا كالجسم الذي يقبل القسمة الى اجسام فباطل ايضا لكون الصورة المعقولة ماخوذة
من لواحق غريبة عن ذاته كالقسمة او كمقارنته ما يقبل القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكرنا من قبل
ان الصورة المعقولة انما يكون مجردة عما يقتضيه غير ذاتها هف واشار الشيخ الى هذا القسم بقوله وان لم
يكن شرطا والى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة
صارت معقولة مع ما ليس بداخلة في تتميم معقوليتها الا بالفرض وقد فرضنا الصورة المعقولة

صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذن هو ملابسة بعدها والى الخلف اللازم من جهة مقارنته ما يقبل القسمة
من المقدار بقوله فكيف لا وهو عارض لها بسبب ما فيه قابل بها الى اقل منه بلا غ فان احد القسمين هو
حافظ لنوع الصورة ان كان متشابها فالصورة التي جردناها معتشاة بعد بهيئة غريبة من جمع او تفريق او
زيادة او نقصان واختصاص بوضع ما فليست هي الصورة المفروضة وذلك لان القسمة عارضة لها بسبب
شيء فيه ذو مقدار وفي اقل منه كفاية فان احد القسمين وان كان متشابها للقسم الاخر فهو حافظ لنوع
الصورة المعقولة فاذن الصورة التي فرضناها مجردة كانت معتشاة بعد بهيئة غريبة من جمع اذا اعتبر
حصول الكل من القسمين وتفريق اذا اعتبر انقسامه اليهما او زيادة اذا اعتبر حصوله من انضياف احد
القسمين الى الاخر او نقصان اذا اعتبر بقاء المعقولية بعد حذف واحد منهما واختصاص بوضع
لان التجزية الى جزئين متشابهين لا يعرض الا للماديات فهو يقتضي وضعا ما لا محالة وقوله هي
الصورة المفروضة اشارة الى الخلف **قوله** واما الصورة الحسية والخيالية فيفتقر الى ملاحظة النفس
اجزائها جزئية متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية الى ان يكون رسمها ورشمها في ذي وضع
وقبول انقسام **اقول** لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم ما يتبعه بيّن
وجوب حلول الصورة الحسية والخيالية فيه ليتم الفرق بينهما وذلك لانا اذا احسسنا بوجه انسان مثلا
او تخيلنا فلا بد من ان يلاحظ النفس اجزاءه متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية كالعين العينين
والانف والفم فان صورة عين اليمنى يدرك في مادة ما او جهة لم يحل اليسرى فيها وكذا اليسرى فهما
متباينان بالوضع وايضا كونهما في بعد مخصوص بينهما وكون احدهما في جهة من الاخرى غير جهة الانف
هيئة غريبة مادية يقارنها وتلك الملاحظة يفتقر ان يكون رسمها الحسي ورشمها الخيالي في ذي
وضع وقبول انقسام اي في شيء مادي والرسم هو الاثر الملاصق بالارض وهو بالمحسوس اولى لان
الحس انما يحاذي الشيء والرشم هو الختم اعني حدات النقش الذي يحصل من الطابع في الشيء الذي
طبع عليه ولذلك يسمى اللوح الذي يختم به البيادر رشما وهو بالخيال اولى لان صورها منطبعة في
الخيال من طابع وهو المدرك بالحس وفي قول الشيخ عوض ملاحظة النفس للصور الحسية والخيالية تصريح

صورة مجردة

بادراك النفس لها ونظيره منه بطلان قول من ادعى عليه انه لا يقول بذلك واعتراض الفاضل الشريان الصورة
العقلية في النفس الجزئية ليست مجردة ممكن قد سبق ذكره وقوله لو صح ان الصورة العقلية مجردة
عن اللواحق لكان كافيا في بيان تجريد النفس لانا نقول كل حال في متحيز فهو ذو وضع وكل ذي وضع
فليس مجردا عن اللواحق والصورة العقلية مجردة فهي ليست بحالة في متحيز ليس بقدح في الحجة المذكورة
لان صحة حجة على مطلوب لا ينافي صحة حجة اخرى عليه والشيخ قد اورد تلك الحجة ايضا في اكثر كتبه حتى
في مختصره الموسوم بعيون الحكمة لكنه اورده ها على وجه اقرب ماخذا مما ذكره هذا الفاضل وذلك لانه
اورده ها هكذا الصورة العقلية ليست بذات وضع وكل حال في جسم فهو ذو وضع وانما اختار ههنا الحجة
المذكورة التي هي قولنا المرتسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم منقسم لاندراج وجوب كون الصور الخيالية
جسمانية تحتها على وجه اظهر كما اشار اليه واما اعتراض المستفاد من الشيخ ابي البركات وهو ان الهيولى
غير ذات حجم وقد حكمتم بانطباع الجسمية والمقدار فيها فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في النفس والجواب عنه
ان الهيولى انما تحصل موجودة ذات وضع بذلك الانطباع والنفس لا يجوز ان يصير ذات وضع البتة
وقول صف ان ما ذكرتموه يقتضي كون الصورة الحسية والخيالية جسمانية لكنه لا يقتضي كون
الوهمية جسمانية فالجواب عنه انه لم يتمسكوا في ذلك بهذه الحجة بل بغيرها **وهم تنبيه** او لعلك
تقول ان الصورة العقلية ينقسم باضافة زوايد معنوية اليها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول
المنوعة والمعنى النوعي الوحداني بالفصول العرضية المصنفة فاسمع **قوله** الوهم في هذا الفصل
هو الاحتمال الثاني من الاحتمالين المذكورين وهو ان ينقسم الصورة العقلية الى جزئيات
لها واعلم ان قسمة الكلي الى الجزئيات انما يكون باضافة زوايد معنوية اليه وتلك الزوايد يكون
اما مقومة لماهيات الجزئيات او غير مقومة فان كانت مقومة كانت فصولا وكانت القسمة
بها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول الذاتية المنوعة كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغيره
او غير الناطق اليه الى الانسان وغيره وان لم يكن مقومة كانت عرضيات ولا يخ اما ان يكون
الحاصل بعد اضافتها الى ذلك الكلي قابلا للشركة او لم يكن فان كان كانت القسمة بها

قسمة المعنى

قسمة المعنى النوعي الوحداني بالفصول العرضية المصنفة كقسمة الانسان بالسواد والبياض الى السوداني
والبيضاني وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الواحد بالعوارض الجزئية
المشخصة وانما لم يذكر الشيخ هذا القسم لان الحاصل فيه لا يكون معقولا بل يكون محسوسا **قوله**
انه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه الحاق كلي بكلي يجعله آخر صورة اخرى ليس جزءا من الصورة الاولى
فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها
حاصل المعنى الواحد الجنسي والنوعي ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء
بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي سبق تعرضنا له ينقسم بمختلفات بوجه
لكان غير الوجه الذي تشكل به اولا من قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد من اجزائه هو اولى
بان يكون البسيط الذي كلامنا فيه **اقول** هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه وهو ان هذه القسمة
يجوز ان يقع في الوجود بخلاف القسمة المتقدمة لكنها بالحقيقة لا يكون قسمة بل هو تركيب تلك الصورة
الكلية كالحيوان بصورة كلية اخرى كالناطق يجعلها صورة ثالثة كالانسان ليس الحاصل جزءا من
الصورة الاولى اعني الحيوان فان المعقول الجنسي كالحيوان لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات
نوعية كالانسان والفرس يكون مجموعها هو حاصل معنى الحيوان وكذلك النوعي كالانسان لا ينقسم الى
معقولات صنفية كالعربي والعجمي يكون مجموعهما حاصل معنى الانسان وايضا ليس نسبة هذه الانواع
والاصناف الى الحيوان والانسان المقسومين نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي
الواحد البسيط الذي استدللنا به على تجرد محله ينقسم بمختلفات بوجه كالجنس والفصل لكان غير
الوجه الذي تمسك فيه قبل هذا من قبول القسمة الى اجزاء متشابهة كالجسم وكان كل واحد من اجزائه
البسيطة التي لا ينقسم كجنسه العالي اولى بان يجعله البسيط الذي استدللنا به لئلا يعرض شك
من وجه **اشارة** انك تعلم ان كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله وذلك عقل
منه لذاته فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته **اقول** يريد بيان ان كل عاقل فهو معقول وان
كل معقول قائم بذاته فهو عاقل وابتدأ بالاول فقوله كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة

لانه جعل القوة ثلاث مراتب بعيدة هي العقل الهيولاني ومتوسطة هي العقل بالملكة وقريبة هي العقل بالفعل
وهي التي يقتضي ان يكون للعاقل ان يلاحظ معقوله متى شاء فالمراد ان كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل
بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشيء وذلك لان تعقله لذلك الشيء هو حصول ذلك له الحصول له ولا شك
ان حصول شيء لشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر والفاضل الشارح استدرك قول الشيخ
انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان العقول المفارقة ليس فيها شيء بالقوة على ما سيأتي فهي انما يعقل
بالفعل قال وكان من الواجب ان يقول فانه يمكن ان يعقل بالامكان العام ليكون متناولا لها
وللنفوس الانسانية اقول الامكان العام يقع على الامكانات البعيدة حتى على دائم العدم من غير
ضرورة فلذلك لم يعتبره الشيخ في المقصود في هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة التي مر ذكرها والمراد
ان تعقل الشيء يشتمل على تعقل صدوره في ذلك التعقل من المتعقل بالقوة القريبة فالمشتمل على القوة هو
التعقل لا المتعقل وكون المتعقل بحيث يجب ان يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة بسبب يرجع
الى ذاته لا ينافي ذلك هذه صغرى القياس وقال الفاضل الشارح انه لم يبين اما كبرى القياس فيدل
عليها قوله وذلك عقلية لذاته بوجه فان العلم بالتصديق علم بتصور الموضوع لستا قولنا علم بتصور
الموضوع فقط بل وعلم بتصور المحمول وعلم بارتباطهما واما النتيجة فقوله فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل
ذاته وهو صورة القياس هكذا كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل متى شاء كون ذاته عاقلا لذلك الشيء
وكل ما له ان يعقل كون ذاته عاقلا لشيء فله ان يعقل ذاته فكل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته
قوله وكل ما يعقل فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا آخر ولذلك يعقل ايضا مع غيره وانما يعقله
القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة اقول يريد ان يبين ان كل معقول فهو عاقل بالامكان بشرط
سيذكره فذكر اولا ان كل معقول فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا آخر وبينه من وجهين احدهما
انه يعقل مع غيره فلو لم يكن من شانه ان يقارنه الغير والثاني ان كونه معقولا هو كونه مقارنا للعاقل مقارنة
قوله فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته ان يقارن المعنى المعقول اقول هذا هو الشرط
المذكور وهو القيام بالذات والمعنى ان كل معقول قائم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان يقارنه معنى

معقول وسبب الاحتياج الى هذا الشرط ما سيذكره في الفصل التالي لهذا الفصل قوله اللهم الا ان يكون
ذاته ممنوعة في الوجود بمقارنة امور مانعة عن ذلك من مادة او شيء آخر ان كان اقول قد ثبت فيما مضى ان مقارنة
المادة ولواحقها مانعة عن كون الشيء معقولا فانه انما يصير معقولا بتجريده عنها فكل شيء يكون في الوجود
ممنوا بمقارنة المادة ولواحقها وان كان قائما بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور ويقال منوت
الشيء وهيئته اي ابتليته وقوله وشيء آخر ان كان يمكن ان يحمل على الصور المعقولة المجردة فانها لا تعقل
اذا كانت قائمة بعاقل آخر وان كانت تعقل اذا كانت قائمة بذواتها قوله فان حقيقته مسلمة لم
يمتنع عليها مقارنة الصورة العقلية اياها فكان ذلك لها بالامكان وفي ضمن ذلك امكان عقله
لذاته اقول اي ان اذا كانت حقيقته مسلمة لذاته غير قائمة بغيره لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاتها ان يقارنها
الصور العقلية وكانت عاقلة لتلك الصورة بالامكان فان معنى التعقل هو حصول الصور العقلية عندها
وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته لان تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعقلا له بالقوة وهو يتضمن تعقله
لذاته وتقدير الكلام وفي ضمن ما يستلزم ذلك امكان عقله لذاته فثبت اذن ان كل معقول قائم
بذاته عاقل لغيره ولذاته بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل لشيء فهو معقول بذاته
قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا بالامكان العام
وبرهانه ان كل مجرد ان امكن ان يعقل غيره امكن ان يعقل ذاته لكنه امكن ان يعقل غيره فيمكن
ان يعقل ذاته وبيان صدق المقدم ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وحده وكل ما يصح ان يكون
معقولا وحده يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما هو كذلك يصح ان يقارن غيره فاذن كل مجرد يصح
ان يقارن غيره وصحة هذه المقارنة لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس
المقارنة فليتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه لتوقف صحة الشيء على وجود المتاخر عنها فاذن
المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير ولا معنى للتعقل الا المقارنة فاذن
كل مجرد يصح ان يعقل غيره واقول انه اراد ان يجعل الحكمين المذكورين في هذا الفصل حكما واحدا فجعل
الجزء استثنائية وجعل الاول بيان الشرط والثاني بيان الاستثناء والاظهر ما قدمناه ثم

اعترض على قوله كل مجرد يصح ان يعقل غيره بان قال اما قولكم كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس ببديهي فهو محتاج
الى برهان خصوصا مع اعترافكم بان حقيقة البارى تعالى وحقايق العقول بل القوى البسيطة غير معقوله
للبشر والجواب عنه ان الحكم بان كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس مما ذكره الشيخ في هذا الفصل بل مذكور في الفصل
الذى ذكر فيه لحوق الادراكات الحسية والخيالية والعقلية وقد مرّ الكلام فيه فايراد الاعتراض ههنا
على غير مناسب وكون ذات البارى تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس الينا لا يقتضى امتناع
تعقلها فى نفوسها ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان ما يصح ان يعقل شيئا آخر مع تعقلها وكيف يحكم
بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه ان العلم بالشئ مع العلم بغيره لا يجتمعان والجواب ان تعقل كل موجود
يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجرى مجريهما من الامور العامة ولذلك حكم بعضهم
بان التصور لا ينفك عن تصديق ما والحكم لشئ على شئ يقتضى مقارنتهما فى الذهن فاذن الشئ لا يصح ان
يعقل وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره ثم قال وان سلمناه فلا بد من دليل على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل
مع غيره ثم قال وان سلمناه كل ما عداه حتى يتفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل الاشياء والجواب
ان المطلوب ههنا اثبات العاقلية لكل ما يفرض مجردا ويكفى فيه صحة مقارنته لمعقول واحد واما اثبات
صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد فشئ لم يدع الشيخ وليس فى تقرير كلامه اليه حاجة ثم قال ولئن
سلمناه فلم قلتم ان صحة المقارنة يكون فى الخارج ولم لا يجوز ان يكون مشروطة بان يكون فى النفس قوله
لو توقف صحة المقارنة على حصول المجرد فى النفس لزم تأخر صحة الشئ عن وجوده مغالطة فان المقارنة
جنس تحته ثلثة انواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة المحل للحال ومقارنة احدى الحالين للآخر
ولا يلزم عن صحة الحكم بنوع واحد على شئ صحة الحكم بباقى الانواع عليه فان العرض يصح ان يقارن
غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس كذلك الصورة وبالقياس الى الجوهر بالعكس واذا ثبت ذلك كان
توقف صحة مقارنة المجرد لغيره التى هى مقارنة الحالين على حصول المجرد فى العاقل الذى هو مقارنة الحال
للمحل توقف صحة وجود نوع على وجود نوع آخر ولا يلزم منه محال قال وبتقدير ان لا يكون احدهما
متوقفا على الآخر لكن لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث الذى لا يتصور تعقل

فاذن لا شئ يصح ان

المجرد الا به والجواب ان حصول نوع من المقارنة كاف فى الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الماهية
المشتركة وهو كافية فى تقرير الحجة ثم قال وان سلمنا ان هذه الانواع متساوية فى الماهية لكن لا يلزم من صحة
حكم على نوع ماهية عند كونها فى الذهن صحته عليها فى الخارج فان الانسان الذهنى يحتاج الى موضع
بخلاف الخارجى والخارجى حساس متحرك بالارادة بخلاف الذهنى والجواب ان اعتبار حصول الانسان
فى الذهن من حيث هو ماهية الانسان غير اعتبار حصوله فى الذهن من حيث هو صورة ذهنية كما مرّ بيانه
فان الاول هو تعقل الانسان والثانى صورة المتعقلة للانسان وهو محتاج الى تعقل آخر مثل
الاول والعقل اذا حكم على الانسان بالاعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج والا لارتفع الوثوق
عن احكام العقل واذا حكم بالاعتبار الثانى لم يجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان
الخارجى بل حكم على الذهنى وحده وههنا لم يحكم بصحة مقارنة المجرد لغيره من حيث هو صورة ذهنية
بل من حيث ماهيته ثم قال ولئن سلمنا الصحة فى الخارج فلم لا يجوز ان يكون فى الخارج مانع من وجود
الحكم كما ان الحيوانية التى فى الانسان يصح عليها من حيث الحيوانية قبول فصل الفرس الا ان فصل
الانسان منعها عن ذلك والجواب عنه ما يورده الشيخ فى فصل مفرد **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان الصورة
المادية فى القوام اذا جردت فى العقل زال عنها المعنى المانع فما بالها لا ينسب اليها انها تعقل وقد
قد تبين من قبل ان المانع من كون الشئ معقولا هو اقترانه بالمادة والمجرد عنها بذاته معقول لذاته
والمقترن بها يصير بتجريد العقل اياه معقولا وتبين ان التعقل لا يحصل الا بمقارنة العاقل
للمعقول فالوهم فى هذا الفصل سؤال عن الصور المادية التى جردها العقل وصارت معقولة
له انها ان قارنت صورة اخرى معقولة فلم لا تصير عاقلة لها مع ان المانع زايل والمقارنة
حاصلة وبالجملة فهو سؤال عن القوة المقتضية للاشتراط المذكور فى الفصل المتقدم **قوله**
فيجاب لانها ليست مستقلة بقوامها قابلة لما يحلها من المعانى المعقولة بل امثالها انما يقارنها
معانى معقولة ترتسم بها لا هو بل القابل لها جميعا وليس احدهما اولى بان يكون مرتسما بالآخر
من الآخر به ومقارنتهما غير مقارنة الصفة والمتصور واما وجودها الخارج فمادى لكن المعنى الذى

كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان جعله متصورا

اقول والجواب ان تلك الصورة لما لم يكن في العقل مستقلة بقوامها بل تبعا لغيرها من المعاني المعقولة لم يكن المعقول ان حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها في شيء آخر وليس واحد من الصورتين الحاصلتين في شيء واحد بمقبول الآخر اولى من الآخر لقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلا للآخر لكان كل واحد منهما قابلا لنفسه وهو محال ولما لم يكن واحد منهما قابلا للآخر فلا واحد منهما بحاصل في الآخر والتعقل وهو حصول المعقول في العاقل فاذن لا واحد منهما بعاقل للآخر بل العاقل لهما هو الشيء المتصور بهما لانهما حاصلان فيه واما وجود تلك الصورة في الخارج العقل فما دام غير مجرد والمادة مانعة عن كونها معقولة فضلا عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن ان يكون تلك الصورة عاقلة في حال من الاحوال لكن المعنى الذي كلامنا فيه اي الشيء العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول صار قابلا له فكان له بالامكان العام ان يتصوره ويعقله فاذن الاستقلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلا وظاهر من ذلك ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا واعترض الفاضل الشارح بان الصور المعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن ان يكون متماثلة لامتناع جميع الامور المتماثلة ولا تقاص الاشياء مختلفة بالماهيات فاذن هي مختلفة وح يمكن ان بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى ان الحركة لما خالفت البطوء بالماهية صارت بالحالية اولى والجواب ان كون احد الشيئين بالمحلية اولى من الآخر يقتضي اختلافهما بالماهية اما عكس هذا الحكم فغير واجب والحركة ليست محلا للبطوء لاختلاف ماهيتهما ولا لكانت محلا للسكون ايضا بل كان البطوء ايضا محلا لها انما هي محل للبطوء لكونه هيئة لها وكونها متصفة به وهيهنا لا يمكن ان يقال احد المعقولين مع تساويهما في النسبة الى المحل هيئة وصفة للآخر وكيف ذلك وكل واحد منهما يوجد لا مع الآخر بحسب ماهيته وبحسب كونه معقولا فاذن ليس احدهما بالمحلية اولى من الآخر ثم قال ولئن سلمناه ولكن ذلك اعتراف بان مقارنة الصور لمحلها وللمحال معها غير مقارنتها للحال فيها لان الاولين حاصلان والثالث ممتنع وفيه اعتراف بان الاولين لا يقتضيان كون المقارن عاقلا ولا يلزم من صحتهما صحة القسم الثالث في الخارج الذي هو المقتضي كونه

يختلف

عاقلا

بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت هي تكثر محالها لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال آخر وتسلسل فالجواب عنه ان الشيء الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج في ان يتكثر الى ما يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل تكثره فقط واعلم ان هذا الحكم ليس على كل الاشياء متماثلة كيف اتفق فان المتماثلات بالعوارض انما تتكثر بماهياتها وليس على كل الاشياء متماثلة بما هي فان المتماثلات بالجنس انما تتكثر بفصولها بل هو خاص بالمتماثلات نوعية محصلة من شانها ان يوجد في الخارج غير مختلفة الا بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك فقد سقط النقض الذي اورده الفاضل بان الوجود يتكثر في الواجب والممكن من غير مادة قد حصل منه هذا ان واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته وان واجب الوجود لا يقال على كثرة بوجه ما اصلا هذه نتيجة لما مضى وافاد بقوله بحسب تعين ذاته ان التعين ليس زائدا على ذاته فان التعين انما يكون زائدا عند كون الذات معقولة على كثرة لا التأم ذات واجب الوجود من شيئين او اشياء تجتمع لوجب بها وكان الواحد منها او كل واحد منها قبل الواجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم يريد نفي الكثرة والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي وسيفصل ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل التركيب عن ان يكون اجزاء يتقدم المركب كالعناصر للمركبات وقد يكون عن جزء اصل يتقدم المركب كخشبة السرير وجزء آخر يلحقه وينحصل المركب معه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كما ينفصل الى اجزاء المتناهية وقد يكون بحسب المعنى كما للجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون بحسب الماهية كما للنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب او المنقسم انما يجب بما هو جزء له ما ليس هو فان الجزء ليس هو بالكل وتقريره في الكتاب ان ذات واجب الوجود لو التأم من شيئين او اشياء ليس ولا واحد منها بواجب الوجود بل حصل منها واجب الوجود كالمركب من العناصر البسيطة او كان واجب الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجود الواجب يتصف تلك الماهية بوجوبه الواجب الوجود فما

واجبة الوجود كما لا فنان المتصف بالوحدة ايضا بذلك واحدا كان الواحد جزءا من اجزائه
يعني الماهية المذكورة او كل واحد منها كالشيئين او الاشياء المذكورة قيل واجب الوجود
مقوما له هذا خلف فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى ماهية ووجوب وجود مثلا ولا
في الكم الى اجزاء متشابهة قال الفاضل الشارح الجسم المركب من الهيولى والصورة لا يتقدم من احد
جزئيه وهو الهيولى لان الهيولى شيء بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهي الجسم ولذلك قال
الشيخ ولكان الواحد من الاجزاء او كل واحد منها متقدما اقول الهيولى في الكائنات
الفاسدات مقدم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات فحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة
اولى وقال ان قيل لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة للافتقار الى اجزائها لكنها
واجبة للاستغناء عن السبب الخارجي وذلك بان يكون اجزاؤها واجبة اجنبيا بات
الواجب من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون الا واحدا لماهيته والباقي يكون معلولا له
وذلك الجزء يكون غير مركب قال فظهر من ذلك ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك
اخرها الشيخ عنها اقول المطلوب ههنا كون المركب ممكنا في ذاته وهو ليس يتعلق بمسئلة التوحيد
والقول بانه مبني عليها لا يخلو عن تعسف ما وذلك ظاهر اشارة كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم
ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له في ماهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان
فبقي ان يكون من غيره الداخل في مفهوم ذات الشيء اما جنس ماهيته بالقياس الى ماهيته واما
تمام ماهيته بالقياس الى اشخاصها على ما اعتبرنا في المنطق وكل ما ليس بداخل في مفهوم ذات
الشيء فليس بمقوم له في ماهيته بل عارض من خارج فكل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته بان
يكون جزء ماهيته او تمام ماهيته فالوجود غير مقوم له في ماهيته بل هو عارض له ولا يجوز ان
يكون معلولا لذاته على ما بان في قولنا الوجود لا يكون بسبب الماهية فاذن وجوده من غيره والمقصد
ان الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل
بل الوجود الخاص الذي هو المبدء الاول لجميع الموجودات واذ ليس جزءا فهو نفس ذاته وهو المراد

قولهم ماهيته هو انيته كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب لا بذاته الجسم المحسوس هو الاجسام النوعية
ومتعلق الوجود به ينقسم الى ما يتعلق وجوده به فقط وهو معلول لا تراخي كالالة الثابتة والى ما يتعلق وجوده
به وبغيره وهو ساير الاعراض الجسمانية وغيرها والاول يجب لا بالجسم المحسوس فقط والثاني يجب به
وبغيره لكن يصدق عليه ان يقال يجب به لانه لا ينافي قولنا ويجب ايضا بغيره والمقصود ان الاعراض الجسمانية
كلها ممكنة بذاتها واجبة بغيرها وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية
الى هيولى وصورة والمقصود بيان ان كل جسم ممكن وكبرى هذا القياس قوله فواجب الوجود لا ينقسم
في المعنى ولا في الكم على ما سبق واما فكل جسم محسوس فيتخذ جسما آخر من نوعه او من غير نوعه
الا باعتبار جسميته وهذا برهان آخر على ان كل جسم ممكن وبيانه ان كل جسم نوعي فيتخذ جسما آخر
من نوعه ان كان ذلك الجسم عنصريا او من غير نوعه ان كان فلكيا او نوعه في شخصه هذا اذا اخذت
الجسم جنسا اما اذا اخذته نوعا محصلا على ما مرت الاشارة اليه فيتخذ لكل جسم على الاطلاق جسما آخر
من نوعه فمعنى لفظة الا في قوله الا باعتبار جسميته ناقض معنى النفي في قوله او من غير نوعه وتقدير الكلام
ان كل جسم نوعي فيتخذ جسما آخر من نوعه ذلك او من نوعه باعتبار جسميته وهذه القضية صغرى
وكبراه ما مر وهي ان كل ما يجد مشاكلا له من نوعه فهو معلول قوله فكل جسم محسوس وكل متعلق به
معلول وهو الحاصل من الفصل ويتبين من ان الواجب ليس بجسم ولا متعلق به والواجب الوجود لا
يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود واما
الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزء ماهية لشيء اعني الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها
بل هو طار عليها فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج اذن الى ان
ينفصل عنها بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته يريد نفي التركيب بحسب الماهية عن الواجب
فبين اولا انه لا يشارك شيئا في ماهيته لان ماهية ما سواه ليس بالوجوب بل انما يقتضي امكان
الوجود فقط وحقيقة الواجب هي الوجود الواجب ثم لم يحترز عن ان ينقض حكمه هذا بالوجود فيقال
ان وجود الواجب من حيث هو وجود واجب يشارك وجود الممكن في الوجود فقال واما الوجود

فليس ماهيته شيئ ولا جزء من ماهيته شيئ بل هو لها وعلى الاشياء التي لها ماهية غير الوجود وذلك لان
وجودها للاشياء هو كونها في الخارج فهو امرها عارض لها من حيث هي معقولة فاذن واجب الوجود لا يشارك
شيئا من الاشياء في امر ذاتي جنسا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان ينفصل عن الاشياء بمعنى فصلي
او عرضي بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد الاشتراك في امر ذاتي يكون اما بالفصول
او بالاعراض اما مع عدم الاشتراك فلا يكون الا بالذات واكثر اعتراضات الفاضل الشارح في ذلك
منحل بما مر ذكره فلا حاجة لايرادها والاشتغال بجوابها وقوله ان الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء
انفصال الوجود الواجب عن سائر الموجودات بامر خاص اذ قال الوجود لا بشرط امر مشترك بين الواجب
والممكن والوجود بشرط الى هو ذات الواجب فالواجب ان شرط العدم امر زائد في الاعتبار فقط
والشيخ لا ينفي الاعتبارات عن الواجب والشيئ لا يصير باعتبار عدم شيئ له مركبا وايضا الشيئ
المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته الى شيئ غير ذاته
انما يحتاج الى ذلك في انفصاله عن متحقق آخر مثله   فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل
قال الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه من البحث
في المنطق والجواب عنه ان المقصود ههنا امكان نفي التركيب بحسب الماهية عن واجب الوجود فنفي الحد
المقتضي لذلك عنه ثم ان كان المقصود هو نفي التعريف الحدي فالجواب ايك نقلت في المنطق عن
الشيخ انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد توجد لها حدود غير مركبة من الاجناس و
الفصول وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهن الى تصورها الحقايق الملزومات و
تعريفها بها لا يقتصر عن التعريف بالحدود فهذا اما ذكرته في المنطق ولم يزد عليه شيئا وواجب
الوجود اذ ليس مركبا فلا حد له واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل تصوره العقل
الى حقيقته بل لا وصول للعقل الى حقيقته فاذن الى تعريف له يقوم مقام الحد ربما
ظن ان معنى الموجود لا في موضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطا
فان الموجود لا في موضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس يعني به الموجود بالفعل وجودا الا في موضوع

حتى

ذلك
حتى يكون من عرف ان زيدا هو في نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل اصلا فضلا عن كيفيته
الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم ويشترك فيه الجواهر النوعية عند القوم كما يشترك في الجنس
وهو انه ماهية وحقيقة انما يكون وجودها لا في موضوع وهذا الحمل يكون زيدا وعمرو لذاتيهما
لا لعلة واما كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء من كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء من كونه موجودا
بالفعل لا في موضوع فقد يكون له لعلة فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالذي يمكن ان يحمل
على زيد كالجنس ليس يصح حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس له ماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود
الواجب له كالماهية لغيره ولتعلم انه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المعقولات المشهودة كالجنس لم
يصر باضافة معنى سلبي اليه جنسا لشيئ فان لما لم يكن من مقومات الماهيات بل من لوازمها لم يصر بان
يكون لا في موضوع جزء من المقوم فيصير مقوما والا لصار باضافة المعنى الايجابي اليه جنسا
للاعراض التي هي موجودة في موضوع هذا سؤال يرد على قوله الواجب لا جنس له واجاب عنه بانه
خرج مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة   ايضا يقال عند الجمهور على مساو في القوة ممانع
وكل ما سوى الاول فمعلول له والمعلول لا يساوي المبدا الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه
ويقال عند الخاص لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان في غاية البعد طباعا والاول لا
يتعلق ذاته بشيئ فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه وهو غني عن الشرح   الاول لا ند له
ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل له ولا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي
الند المثل والنظير والباقي ظاهر   الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم بري عن العلائق والعهد
والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم ان ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته
يريد اثبات العلم لواجب الوجود فقال الاول معقول الذات لانه غير مادي قائم بنفسه لان
غير متعلق الوجود بالغير فهو قيوم وقد فسر القيوم بري عن العلائق اي عن جميع انحاء
التعلق بالغير عن العهد اي عن انواع عدم الاحكام والضعف وذلك وما يجري مجرى ذلك
يقال في الامر عهدة اي لم يحكم بعد وفي عقل فلان عهدة اي ضعف عهدته علي فلان اي ما

ادرك فيه من ذكره صلاحه عن المواد اى الهيولى الاولى وما بعدها من المواد الوجودية وعن المواد العقلية
كالماهيات وغيرها مما يحمل الذات بحال زايدة اى عن المشخصات والعوارض التى يصير المعقول بها
محسوسا ومتخيلا او موهوما والباقى ظاهر وقد مر ما يدل على ما بيّن فى النمط الثالث قوله تامل كيف
لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته عن الصمات الى تامل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى
اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اوثق واشرف اى اذا اعتبرنا حال
الوجود فليشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود والى
مثل هذا اشير فى الكتاب الالهى سنريهم اياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق الاية
اقول ان هذا حكم لقوم ثم يقول اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد اقول ان هذا حكم للقوم ثم يقول
اولم يكف بربك الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه المتكلمون يستدلون بحدوث الاجسام
والاعراض على وجود الخالق وبالنظر فى احوال الخليقة على صفاته واحدة فواحدة والحكماء الطبيعيون
ايضا يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات لا الى نهاية على وجود محرك اول
غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدا اول واما الالهيون فيستدلون بالنظر فى
الوجود وانه واجب او ممكن على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته ثم يستدلون
من ذلك على وجود مبدا اول واما الالهيون فيستدلون بالنظر فى الوجود وانه واجب او ممكن
على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته ثم يستدلون بصفاته على
كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى
بانه اوثق واشرف وذلك لان اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول
واما عكسه الذى هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطى اليقين وهو اذا كان للمطلوب
علة لم يعرف بها كما تبين فى علم البرهان ثم اشار الى المرتبتين المذكورتين فى قوله تعالى سنريهم اياتنا
فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد اعنى مرتبة الاستدلال
بايات الافاق والانفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شئ بازاء الطريقتين ولما كان

طريقة

طريقة قوم اصدق الوجهين وسماهم بالصديقين فان الصديق هو ملازم الصدق
فى الصنع والابداع يريد بالصنع ايجاد شئ مسبوق بالعدم على ما فسره فى الفصل الذى يلى هذا النمط وبالابداع
ما يقابله وهو ايجاد شئ غير مسبوق بالعدم على ما سيبينه فى ما بعد انه قد يسبق الى الاوهام العامية
ان تعلق الشئ الذى يسمونه مفعولا بالشئ الذى يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذى يسمى العامة
المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة ان ذلك وجد بصنع وفعل وهذا اوجد بصنع وفعل وكل
ذلك يرجع الى انه قد حصل للشئ من شئ آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت
الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المعلول موجودا كما يشاهدونه من فقدان البناء
وقوام البناء حتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز على البارى العدم لما ضر عدمه وجود العالم
لان العالم عنده انما احتاج الى البارى فى ان اوجده اى اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان
بذلك فاعلا فاذ قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم
حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يفتقر الى البارى تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا
الى موجد آخر والبارى تعالى ايضا موجود وكان الى غير النهاية ونحن نوضح الحال فى كيفية
ذلك وفيما يحق ان يعتقد فهذا الجمهور يظنون ان احتياج الشئ المفعول الى فاعله انما هو بمعنى
المشترك بين معانى الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل
اعنى احداث الفاعل اياه فقط فاذا حدث فقد استغنى عنه حتى ان فنى الفاعل بقى المفعول
موجودا وانما حمل اهل التمييز منهم على ذلك شيئان واحدهما مشاهدة بقاء الفعل كالبناء
بعد فناء الفاعل كالبناء والثانى الاستدلال وقد ذكر من وجهين احدهما ان ايجاد الفاعل
للفعل حال وجوده يكون تحصيلا للحاصل وهو محال والثانى ان الشئ لو كان بعد حدوثه
محتاجا الى الفاعل لكان محتاجا اليه فى وجوده واذن لكان الفاعل ايضا كذلك ويتسلسل
انه قد يسبق الى الاوهام العامية الى قوله بعدما لم يكن اشارة الى تقرير الوهم حسب ما يعتقده
العامة وقوله وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء

اشارة الى نظر اهل التميز منهم وفى ذلك واستدلالهم بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح وانما قال
وقد يقولون لان اكثر المتكلمين لا يقولون بذلك مع ذلك انهم وان لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجا الى
الفاعل لكن جعلوه محتاجا الى الفاعل الى اعراض غير باقية يوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمى
بالبقاء عند من يثبته منهم وغيره من سائر الاعراض عند من لا يثبته فهؤلاء وان لم يجعلوه محتاجا الى
الفاعل فى وجوده لكن جعلوه محتاجا الى الفاعل فيما يحتاج اليه فى وجوده فاذن هم غير قائلين بزوال
الحاجة بعد الحدوث واما من عداهم فهم القائلون بذلك وقوله لان العالم عنده انما يحتاج الى
البارى الى قوله حتى يحتاج الى الفاعل اشارة الى استدلالهم الاول المذكور وقوله وقالوا لو كان يفتقر
الى البارى من حيث هو موجود الى قوله الى غير النهاية اشارة الى استدلالهم الثانى
ان نحلل معنى قولنا فعل وصنع واوجد الى الاجزاء البسيطة من مفهومه ونحذف منه ما دخله فى العرض
دخولا عرضيا لما ذكرنا ان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة انه مفعول
او مصنوع او موجد **اقول** اراد ان يحلل المعنى المشترك بين هذه الافعال وهو قولنا موجود بعد العدم
بسبب شىء الى الاجزاء البسيطة وينظر فيها جميع اجزائه معتبرة فى الاحتياج ام بعضها معتبر فيه فقط
والباقى مقارن لذلك البعض بالعرض ليتميز المعنى المتعلق بالفاعل اقول وانما استعملت لفظة المحدث
بدل قولنا موجود بعد العدم بسبب شىء للتخفيف فنقول اذا كان شىء ما من الاشياء معدوما
ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شىء ما فانا نقول له مفعول ولا ينظر الى ان كان احدهما محمولا عليه
الاخر مساويا او اعم او اخص حتى يحتاج مثلا الى ان يزاد فيقال موجود بعد العدم بسبب ذلك الشىء
بحركة من الشىء ومباشرة وبالة وبقصد اختيارى وغيره او بطبع او تولدا وغير ذلك او بشىء من
مقابلات هذه قلنا لا نلتفت الى ذلك على ان الحق ان هذه امور زائدة على كون الشىء مفعولا
والذى يقابله ويكون سببه فانا نقول له فاعل والدليل على هذه المساواة انه لو قال قائل فعل بالة
او بحركة او بقصد او بطبع لم يكن اورد شيئا يناقض كون الفعل فعلا او يتضمن تكريرا فى المفهوم اما
النقض فمثلا لو كان مفهوم الفعل يمنع ان يكون بالطبع فاذا قال فعل بالطبع كانه قال فعل ما فعل

فعل وانما التكرير فمثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كانه قال
انه فعل بالاختيار **اقول** معناه انا نعبر هاهنا عن معنى المحدث بالمفعول سواء كان احدهما محمولا
على الاخر مساويا حتى يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث مفعولا
ولا ينعكس او اخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين
وذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص
مساويا لمعنى المفعول واشار الى الزيادات فذكر اولا الحركة فان المحدث قد يكون حدوثه بحركة
من الفاعل وقد لا يكون ثم المباشرة والالة والمحدث بالمباشرة يقابله المحدث بالة من وجه وهو
ظاهر ويقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك لان بعض المتكلمين يقولون لحدوث الحركة من الجسم
مثلا حدوث بالتولد لان الجسم يحدث اولا اعتمادا ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة ويقولون
لحدوث الاعتماد عنه حدوث بالمباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه والحدوث
بهما ظاهر والمقصود بيان ان المفعول لو كان مثلا مساويا للمحدث بالاختيار او بالتولد لكان
اخص من المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث يكون
بارادة فاعله وهو اخص من الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه على معنى يعم الاحداث والابداع
فاستعمله الشيخ هاهنا على انه مساو للاحداث واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول والذى يقابله
يعنى المحدث على انه مساو للفاعل واشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس فى هذا التخصيص بمصيب
وان كان هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست بداخلة فى مفهوم الفعل واستدل
عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان انضمام مقابل ذلك
البعض اليه فى اللفظ مقتضيا للتناقض وكان انضمام غير ذلك البعض اليه مقتضيا للتكرار
والعرف لا يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا البحث لغوى صرف والمتكلمون يلتزمون
كون احدهما تكريرا وكون الثانى تناقضا ويصرحون به فلا معنى لالزام ذلك عليهم قال
والانصاف ان الحق معهم لان واضع اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحراق ولا الماء فاعلا

للتمهيد والمرجع في امثال هذه المباحث الى الاولياء اذا كان الامر كذلك صح ما قلناه . اقول ليس هذا
البحث خاصا بلفظ دون لفظ ولذلك لم يقع الشيخ على احد الفاظ الفعل والصنع والايجاد
مع اختلافها لا لانها في اللغة العربية بل اوردها جميعا تنبيها على ان المقصود هو المعنى
المشترك بينها ولما كان الفعل منها كالمتناول على ذلك المعنى مجردا او الايجاد والصنع كانهما
اشمل للاختيار دون شيء آخر فوضع الفعل بازاء ذلك المعنى دونهما وانما عدل المتكلمون عن العرف
لادعائهم ان نصوص التنزيل واهل اللغة من ان الله فاعل يطابق قولهم انه تعالى فاعل بارادة
فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف ولو انهم قالوا نحن نصطلح على تخصيص العرف
لم يكن للشيخ عليهم سبيل وقول هذا الفاضل ان الحق معهم من جهة اللغة لان اهل اللغة
لا يقولون للنار فاعل للاحراق ولا للماء فاعل للبرودة ليس بشيء والدليل عليه ما جاء
في كلامهم من قولنا ان البرد تلف آخره فانه يفعل ما يدل انكم ما يفعل بنجادكم وقول الشاعر
وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان بالالباب ما يفعل الخمر وامثال ذلك فانها
اكثر من ان يحصى والحجة اذا جاز من حيث اللغة ان يقال يفعل البرد والخمر فالمانع من ان يقال
فعله بغير ارادة فان ادعى انه مجاز فعليه الدليل مع ان دعوى المجاز يقتضي تسليم صحة
الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام عن التناقض على ان اهل اللغة فسروا الفعل بالجعل
ليشئ ما فقط وهذا يدل على ما ذهبنا اليه فاذا كان مفهوم الفعل هذا او كان بعض
مفهوم الفعل فليس يضرنا ذلك في غرضنا في مفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجود
بعد العدم كانه صفة لذلك الوجود محمول عليه فاما العدم فليس يتعلق بفاعل وجود المفعول
واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل اذ هو الوجود بمثل
العدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم فبقي ان يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجود
ما ليس بواجب الوجود واما وجود ما يجب ان يسبق وجوده العدم قول لما ذكر انه اصطلح
ههنا على ان معنى الفعل هو حصول الوجود بعد العدم بسبب ما سواه وكان هذا المعنى هو نفس المفهوم

منه كما اصطلح عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضر في مقصوده وشرع
في تحليل ذلك المعنى وذكر انه يشتمل على ثلثة اشياء وجود وعدم وكون الوجود بعد العدم ثم بين
ان العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شيء وان كون الوجود بعد العدم ايضا ليس متعلقا به لانه صفة
واجبة لذاته لمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات يلحقها اوصاف بحسب ماهياتها لذواتها
لا بشيء آخر فبقي ان يكون المتعلق بالفاعل هو الوجود ليس هو الوجود العام فان وجود الواجب لا يتعلق
بالفاعل فاذن هو اما وجود شيء ليس بواجب واما وجود شيء مسبوق بالعدم والاول اعم من الثاني و
سنبين في الفصل الثاني لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اولا وبالذات ايهما هو وقد ذكر
الفاضل الشارح ان البحث ههنا بحث اما لتعيين الشيء المحتاج الى الفاعل او لتعيين سبب الاحتياج
وكلام الشيخ مجمل يحتمل لهما الا ان حمله على الاول اولى قال وسبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان
وعند المتكلمين هو الحدوث وهو باطل لان الحدوث كيفية الموجود متاخرة عنه وهو متاخر عن الا
يجاد والمتاخر عن الاحتياج الى الفاعل المتاخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة للاحتياج
فلو كان الحدوث لتاخر عن نفسه لهذه المراتب اقول هذه فائدة افادها لكنها غير متعلقة بالمتن
مثل فالان لنعتبر انه باي الامرين يتعلق فنقول ان مفهوم كون غير واجب الوجود بذاته بل بغيره
لا يمنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود لغيره وقتا ما
فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود لغيره وليس بينهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم او يمتنع
شيء من خارج واما مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد فهو في مفهومه اخص من مفهوم الاول
والمفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير واذا كان معنيان احدهما اعم من الآخر ويحمل على
مفهوميهما معنى فان ذلك المعنى للاعم بذاته او للاخص بعده لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا
وقد لحق الاعم من غير عكس حتى لو جاز ذهينا وان لا يكون المسبوق العدم يجب وجوده بغيره
ممكن له في حد نفسه لم يكن هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر ولان هذه
الصفة دائمة الحمل على المعلولات ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعلق كاين دائما وكل

لو كان كونه مسبوقا بالعدم فليس هذا الوجود انما يتعلق بالغير في حال ما يكون بعد العدم فقط حتى يستغني بعد ذلك عن ذات الفاعل **قوله** يريد ان يبين ان الوجود المتعلق بالغير المذكور في الفصل المتقدم اعم من كونه ممكنا لذاته واجبا لغيره يتعلق بالغير ام كونه محدثا مسبوقا بالعدم فان بذلك يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور فذكر اولا ان الاول من هذين المعنيين اعم من الثاني وذلك لان الممكن الوجود وهو الواجب بغيره يمكن ان ينقسم الى غير مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره دايما والى مسبوق بالعدم وهو واجب لغيره وقتا ما فاذن الواجب بالغير يشمل هذين القسمين من حيث المفهوم لا لان يمنع شي عن خارج المفهوم فالواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم وقد يحمل عليهما معا التعلق بالغير وهذه قضية جعلها صغرى قياس وكبراه ان كل معنيين احدهما اعم من الاخص يحمل عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم اولا وبالذات وللاخص بعده وبسببه وبيان ذلك ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص ولما ثبت ذلك انتج القياس المذكور ان التعلق بالغير للواجب بغيره اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه يعني بسبب الوجوب بالغير ثم اكد بذلك بان التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا لغيره بل كان واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فقد بان اذن ان هذا التعلق هو بسبب الوجوب الاخرى بسبب كونه واجبا بالغير واذا ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دايما لا في حال حدوثه فقط بل في جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا التعلق للمعلول كاين دايما بخلاف ما ظنه الجمهور بذكر ان علة التعلق لو كان ايضا كون المعلول مسبوقا بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دايما لان هذه الصفة حاصلة للمعلول المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحالة حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا فاعلم هذا تقريرها في الكتاب واعترض الفاضل الشارح على الشيخ هاهنا لانه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه حاجة وذلك لانه الطيب في الفصل

السالف فان المفتقر الى الفاعل هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في ان علة الحاجة هو الحدوث ام لا والدايم هل يفتقر الى المؤثر ام لا وهذا هو محل الخلاف ومعنى قوله هو الواجب بالغير ينقسم الى الدايم والى غير الدايم يسلم لا ان الدايم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب **اقول** اما قوله لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف فيه فليس بصحيح لان منشا الخلاف هو ان المعلول في اي شي يتعلق بفاعله فذهب الحكماء الى ان يتعلق به في وجوده سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث وذهب الجمهور الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في صدر النمط واعترف به هذا الفاضل وكان من الواجب ان يحقق الحق في ذلك فحقق في الفصل السالف انه يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو فلم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود او في وقت حدوثه فقط فان مطلوبه يتم بذلك فبينه في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة ولما ظهر ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير سواء كان دايما او غير دايم متعلق بالغير في وجوده ما دام موجودا وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علة الحاجة اهو الامكان ام هو الحدوث فليس بمفيد في هذا الموضع لان علة الاحتياج لو كان هو الحدوث وكان المحدث محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ هاهنا بضائر كما صرح به في آخر الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن حين وجوده غير متعلق بالفاعل لم يكن نافعا له فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث واما قوله انه لم يتبين ان الدايم هل يفتقر الى مؤثر ام لا فليس بشي ايضا لانه بين ان الواجب بالغير لا ينافي الدايم وان علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدايم ان كان واجبا بغيره كان مفتقرا والا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضه هاهنا ثم قال والتحقيق ان الخلاف هاهنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا لهذا الدليل بل بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا

لفاعل مختار فاذن حصل الاتفاق على ان كون الشيء ازليا ينافي افتقاره الى الفاعل المختار ولا ينافي افتقاره
الى العلة الموجبة واذا كان الامر كما ظهر انه لا خلاف في هذه المسالة اقول هذا اصطلاح مرغوب عنه احد الخصمين
وذلك ان المتكلمين ما لزمهم صدر واكثرهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا منه غير تعرض لفاعله فضلا
عن ان يكون فاعله مختارا او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى محدث وان محدثه يجب
ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه اولا فظهر انهم ما بنوا حدوث
العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول فليس بمتفق
عليه عندهم لان مثبتي الاحوال من المعتزلة قايلون بذلك صريحا وايضا اصحاب هذا الفاضل اي
الاشاعرة يثبتون مع المبدا الاول قدماء ثمانية سموها صفات المبدا الاول فهم بين ان يجعلوا
الواجب لذاته متعددا وبين ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علتها وهذا شيء ان احترزوا
عن التصريح به لفظا فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر انهم غير متفقين على القول بنفي العلة والمعلول
مع اتفاقهم على القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل على
مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلي يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلي تام في الفاعلية سواء كان لفاعل على
وذلك في علومهم الطبيعية وايضا لما كان المبدا الاول عندهم ازليا تاما في الفاعلية حكموا بكون العالم
الذي هو فعله ازليا وذلك في علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى انه
قدرته واختياره لايق لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات
ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبايع الجسمانية على ما يجيء بيانه   الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم
يكن فيه ليس كقبلية الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكون لها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول
الوجود بل قبلية قبل لا يثبت مع البعد ومثل هذه القبلية ايضا متجددة بعدية بعد قبلية باطلة وليست
القبلية هي نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد فهي شيء آخر
لا يزال يتجدد ويتصرم على الاتصال وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يلزمه الحركات في المقادير
لن يتالف من غير منقسمات   يريد بيان ان كل حادث فهو مسبوق بوجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير

اعني الزمان

اعني الزمان الا انه لم يتعرض لتسميته في هذا الموضع بعد وبيانه ان الحادث بعد ما لم يكن يكون بعديته
هذه مضافة الى قبلية قد زالت فله قبل لا يوجد مع البعد الى كقبلية الواحد على الاثنين وامثالها التي
يوجد القبل فيها مع البعد ومنها مقابل قبلية زوال قبلية عند تجدد البعدية وليست هذه القبلية هي نفس العدم
لان العدم كما كان قبل فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد فاذن
هناك شيء آخر يتجدد ويتصرم فهو غير قار الذات وهو متصل في امتداده من الجايز ان يفرض متحرك
يقطع مسافة ويكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون
بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة
والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال المسافة والحركة مقترنتين في النمط الاول
ان هذا المتصل لا يتالف من اجزاء لا يتجزى فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق بوجود غير قار مثل
الذات متصل اتصال المقادير وهو الحظ فهذا ما في الكتاب واعلم ان الزمان ظاهر الانية خفي
الماهية والشيخ قد نبه على انيته في هذا الفصل وسيشير بالفصل الذي يليه الى ماهيته ولذلك وسم
احد الفصلين بالتنبيه والآخر بالاشارة وهذه المباحث يتعلق بالطبيعيات وانما اوردها ههنا
لاحتياجه اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب واعلم انه انما نبه ههنا على وجود الزمان قبل
كل حادث بوجود القبلية والبعدية اللتان لا يوجدان معا وذلك لان الشيء قد يكون قبل
شيء آخر قبلية لهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الآخر فالقبلية
والبعدية للشيئين بسبب الزمان واما للزمان فليس بسبب شيء آخر بل لذاته المتصرمة المتجددة
صالحة للحوق هذين المعنيين بها لا لشيء آخر فاذن ثبوت هذين المعنيين يدل على وجود
الزمان ولا يصح ان يعرف الزمان بها لان تصورها لا يمكن الا مع تصور الزمان وتميزهما
عن ساير اقسام القبلية والبعدية بانهما اللتان لا يوجدان معا ايضا ليس بتمييز حقيقي لان المع
به يجري مجراهما في معانيهما المختلفة لكن لما كان الزمان معروف الانية لم يلتفت الى ذلك
والقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان اضافيتان لا يوجدان الا في العقول لان الجزئين

القبلية د

من الزمان الذي يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معا فكيف توجد الاضافة اللاحقة بهما
لكن ثبوتهما في العقل لشئ حادث يدل على وجود معروضهما الذي هو الزمان مع ذلك الشئ و
لذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم على وجود زمان يقارنه واذا تقرر هذه المعاني
فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح بان هذه القبليات لو كانت موجودة في الخارج لكانت القبلية
الواحدة قبل موجود آخر بقبلية اخرى ويتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود في الخارج الذي
يلحقه القبلية لذاته ولحوقها سواه يقع فيه بسببه بالعقل لما نفس القبلية فليس هو من الموجودات
المختصة بزمان دون زمان لانها امر اعتباري يصح تعقله في جميع الازمنة فان اخذ من حيث
يقع في زمان معين كان حكمه حكم سائر الموجودات في لحوق قبلية اخرى بها في الذهن و لا
يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهني ويندفع ايضا اعتراضه بانهما اضافيتان فيجب
ان يوجدا معا وقد قيل انهما لا يوجدان معا هذا خلف وذلك لانهما اضافيتان عقليتان تجب
ان يوجد معروضاهما معا في العقل ولا يجب ان يوجدا في الخارج معا ويندفع ايضا اعتراضه
بان العدم لو اتصف بالقبلية الوجودية للزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك لان العدم المقيد
بشئ ما يكون معقولا بسبب ذلك الشئ ويصح لحوق الاعتبارات العقلية به من حيث هو معقول
ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض اجزاء الزمان على بعض هو هذا السبق المذكور في
عدم الحادث ووجوده بعينه فيلزم من قولكم هذا ان يكون للزمان زمان آخر قالوا الفرق بان
الزمان يتقضى لذاته فلذلك استغنت القبلية والبعدية العارضتان له عن زمان آخر ولم
يستغن القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه ليس بمفيد لوجهين الاول ان اجزاء الزمان
ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصص بعضها بالتقدم دون البعض الآخر وان لم يكن كان
انفصال كل جزء عن الآخر بماهيته فيكون الزمان غير متصل بل مركبا من آنات الثاني ان تجويز
وجود قبلية وبعدية لا يوجدان معا في جزئين من الزمان من غير زمان تغايرهما يقتضي تجويز كون
العدم قبل وجود الحادث من غير زمان تغايرهما قال وايضا ان قيل في الفرق ان القول بالقبلية

البعدية

والبعدية يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقا بجزء آخر ولا يمكن مع القول بحادث هو اول الحوادث لانه
ينافي الاشارة الى ما هو قبل اول الحوادث لا انه ينافي الاشارة الى ما هو قبل اول الحوادث اجيب بان معنى قولنا
اليوم متاخر عن امس ليس هو انه لم يوجد معه لان اليوم لم يوجد ايضا مع الغد وان سلمنا ان معناه انه لم يوجد معه
كان هذه المعية اضافية عارضية لها مغايرة لذاتيهما وكان المعقول منه ان اليوم ما حصل في الزمان
الذي حصل فيه الامس ويعود التسلسل وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم
لم يوجد حين كان امس فلفظة كان مشعرة بمضي زمان وذلك يقتضي ايضا ان يكون للزمان زمان آخر
قال والقول بمعية الزمان للحركة يقتضي بمثل هذا البيان وقوع الزمان في زمان آخر والجواب ان
الزمان ليس له ماهية غير اتصال الانقضاء والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى فليس له اجزاء
بالفعل وليس فيه تقدم ولا تاخر قبل التجزية ثم اذا فرض له اجزاء فالتقدم والتاخر ليسا بعارضين
يعرضان للاجزاء ويصير الاجزاء بسببهما متقدما ومتاخرا بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة
الزمان يستلزم تصور تقدم وتاخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشئ آخر وهذا معنى
لحوق التقدم والتاخر الذاتيين به واما ماله حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار
كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتاخرا بتصور عروضهما له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم
والتاخر لذاته وبين ما يلحقه لسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم وامس لم يحتج الى ان نقول اليوم متاخر
عن امس لان نفس معنييهما يشتمل على معنى هذا التاخر واما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا
الى قران معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدما واما المعية فمعناه ما هو في الزمان للزمان
غير المعتبر بالزمان معية شيئين يتفقان في الزمان واحد لان الاولى يقتضي نسبة واحدة لشئ
غير الزمان الى الزمان هي متى ذلك الشئ والاخرى يقتضي نسبتين لشيئين تشتركان في منسوب
اليه واحد بالعدد وهو زمان ما ولذلك لا يحتاج في الاولى الى زمان يغاير الموصوفين بالمعية
ويحتاج اليه في الثانية ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير لا يمكن الا للذي فيه قوة تغير حال
اعني الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة ومتحرك اعني تغير ومتغير لا سيما ما يمكن فيه

ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية فهذه الاتصال يحتمل التقدير فان قبله قد يكون ابعد
وقبله قد يكون اقرب فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة
المتقدم والمتاخر اللذين لا يجتمعان يريد بيان ماهية الزمان وتقريره ان التجدد والتصرم اللذين
نبه على وجودهما في الفصل المتقدم لا يمكن ان يوجدا الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن ان يكون
الا لشيء يصح منه التغير وهو الموضوع لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا في موضوع فهذا
الاتصال اذن متعلق الوجود بتغير هو عرض ومتغير هو جسم يحل التغير فيه ومثل هذا التغير
الواقع لا دفعة يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور في
الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل كاين حادث مسبوقا بزمان وكل زمان له اول
هو حادث فاذن هو مسبوق بزمان اخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا
لا الى اول والحركات المستقيمة لا يمكن ان تتصل لا الى اول لوجوب تناهي الامتدادات
لما سياتي في النمط السادس فاذن الزمان يتعلق بحركة يمكن ان يتصل ولا ينقطع وهي
الحركة الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه فهو من مقولة الكم
ومن النوع المتصل فالزمان كم يقدر التغير اعني الحركة وهذه ماهيته وعند تبيينها
صرح بتسميته فقال وهذا هو الزمان ثم ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة
التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان وذلك لان للحركة كمية من جهة المسافة فان الحركة
تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها وكمية من جهة الزمان لان الحركة تزيد بزيادته و
تنقص بنقصانه وللمسافة اجزاء يتقدم بعضها على بعض تقدما وضعيا يوجب المتقدم
والمتاخر مجتمعين في الوجود والحركة يتجزى بتجزية المسافة ويصير بعضها متقدما وبعضها
متاخرا بازاء تقدم اجزاء المسافة وتاخرها لان المتقدم والمتاخر منها لا يجتمعان
بخلاف المتقدم والمتاخر من المسافة والزمان هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من
جهة المتقدم والمتاخر اللذين لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكره هيهنا وقد قال في الشفاء

لهذه

لهذه العبارة وانت تعلم ان الحركة يلحقها ان ينقسم الى متقدم ومتاخر فيوجد فيها المتقدم ما يكون
منهما في المتقدم من المسافة والمتاخر ما يكون منها في المتاخر من المسافة لكنه يتبع ذلك ان
المتقدم للحركة لا يوجد مع المتاخر منها كما يوجد المتقدم والمتاخر من المسافة معا فيكون
المتقدم والمتاخر من المسافة معا فيكون للتقدم والتاخر في المتقدم والتاخر في الحركة خاصة
يلحقهما من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فان الحركة باجزائها
تعد المتقدم والمتاخر فيكون الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتاخر ولها مقدار
ايضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد والمقدار فالزمان عدد الحركة اذا
انفصلت الى متقدم ومتاخر لا بالزمان بل في المسافة والا لكان البيان تحديدا بما
لا يحدد به هذه عبارته وغرضه بيان هذا التحديد الذي ذكره ههنا وغرضي من ايراده هذه النكتة
الاخيرة كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصلا
وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في
نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن
في نفسه فبين اذن ان هذا الامكان غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس شيئا معقولا
بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو اضافي فيفتقر الى موضوع فالحادث يتقدمه
قوة وجوده وموضوع يريد بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة
وتقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود واما ممكن الوجود والاول محال و
الثاني حق فاذن له امكان وجود قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة القادر
عليه لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه هو كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون
غير المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشيء لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه
ممكنا امر له في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه واذن كونه
ممكنا هو امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا

المطابقة والاعتبارات العقلية لا توجد في العقل على انها صورة شي في الخارج بل على انها احكام موجودات في
الخارج واحكام الموجودات غير موجودة في الخارج من حيث هي احكام بل يكون موجودة من حيث هي محكوم عليها
واما قوله امكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه لان الحادث قبل وجوده ممتنع ان يكون محلا لشي ولا يجوز ان
يكون حالا في غيره لانه نعت الشي فلا يكون حالا في غيره والجواب ان امكان الشي قبل وجوده حال في موضوعه فان
معناه كون ذلك الشي في موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة للشي من حيث هو
بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة بمضاف اليه ولما
لم يكن وجود مثل هذا الشي الا في غيره لم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير واما قوله لما كان الامكان صفة
اضافية مستدعية لوجود المتضايفين فهو انما يتحقق بعد ثبوت الماهية والوجود ويلزم منه تقدم الوجود على الامكان
فالجواب انه من حيث كونه صفة اضافية انما يتحقق عند ثبوت المتضايفين ولكن يكفيه ثبوتهما في العقل ولا
يجب من ذلك تقدمهما عليه في الخارج لكنه من حيث تعلق معروضيه الثابتين في العقل بامر وجودي في الخارج
يستدعي لا محالة موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في المتقدم بعينه واما قوله الحكم بكون الامكان متعلقا
بموضوع او مادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة وبالهيولى فانها ممكنة مع انها غير متعلقة بموضوع
ومادة فالجواب عنه ما مر من الفرق بين الامكانين عند تعلقهما بما في الخارج وان امكان مثل هذه الاشياء
صفة لماهياتها المجردة عن الوجود والعدم في العقل وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع والامكان
بهذا الاعتبار كعرض في موضوع وهو ايضا صفة لوجوداتها ويكون بهذا الاعتبار كاضافة لمضاف اليه واما
قوله لو قيل الشي لا يحدث الا اذا صار وجوده اولى ولا يصير اولى الا اذا كان له مادة قلنا المقدمتان
ممنوعتان اما الصغرى فلان الاولوية لو حصلت حالة الحدوث لدام في حصولها الكلام في الحادث
ويتسلسل العلل وان لو حصلت قبل الحدوث فوجود الحادث كان موقوفا اما على وجودها او على عدمها
والاول يقتضي وجود الحادث معها لا بعدها والثاني يقتضي وجود الحادث قبلها كما يقتضي بعدها واما
الكبرى فظاهر فالجواب عنه ان الشي لا يحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا عن الاولوية وانما يحدث
مع تحقق وجوبه غير متحقق متاخر عنه ولا متقدم عليه ووجوبه انما يتحقق بان يتم استعداد مادته او

الاول

موضوعه

موضوعه بقوله وذلك الاستتمام يتعلق بروابط ينتجها الحركة التي لا اول لها الموجودة في الجسم الابداعي
على ما يشتمل العلم الالهي على بيانه الشي قد يكون بعد الشي من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية
وانما يحتاج الامر الحادث الى ما يكون باستحقاق الوجود وانه لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا بل يريد اثبات
الحدوث الذاتي للممكنات ولما كان تحقيق الحدوث الذاتي مبنيا على تحقيق التاخر الذاتي لان الحدوث
وهو كون وجود الشي متاخرا عن لا وجوده ينقسم الى زماني والى ذاتي لانقسام التاخر اليهما قدم الشيخ
تحقيق معنى التاخر الذاتي واعلم ان تاخر الشي عن غيره يقال بخمسة معان على ما حقق في الفلسفة
الاولى احدها الزمان والثاني بالمرتبة او الوضع الذي يكون تاخر المكان في صنف منه والثالث بالشرف
والرابع بالطبع والخامس بالمعلولية والاخيران يشتركان في معنى واحد وهو التاخر وهو التاخر بالذات
والمعنى المشترك هو ان يكون الشي محتاجا الى الاخر في تحققه ولا يكون ذلك الاخر محتاجا الى ذلك الشي فا
لمحتاج هو متاخر بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده
يفيد وجود المحتاج او لا يكون والمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح
بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط
بالقياس الى الشرط والمتاخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما
مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير انعكاس والمتاخر
بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم ممكن ان يوجد لا مع المتاخر اما المتاخر
فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما يقال للمعنى المشترك تاخر بالطبع ويخص التاخر بالمعلولية
باسم التاخر بالذات والشيخ استعملهما في قاطيغورياس الشفا كذلك وذلك انه قال عند ذكر
المتقدم بالعلية وان كان يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية والذات اما في هذا الكتاب
فقد سمى المشترك تاخرا بالذات والدليل عليه انه تمثل بحركة المفتاح واليد وهو تاخر بالمعلولية
الذي هو احد قسميه ثم اطلق اسم التاخر بالذات صريحا على القسم الاخر وهو تاخر الشي بحسب غيره عما له
بحسب ذاته وهو تاخر بالطبع لا بالعلية وهذا التاخر اعني الذاتي بالمعنى المشترك هو تاخر حقيقي وما

سواء فليس بحقيقي لان التاخر بالزمان او بالمرتبة والوضع او بالشرف يمكن ان يصير بالفرض متقدما وهو

هو لان المقتضي لتاخره هو امر عارض لذاته واما المتاخر بالذات فلا يمكن ان يفرض متقدما وهو هو

لان المقتضي لتاخره هو ذاته لا غير ولهذا خصه الشيخ بانه الذي يكون باستحقاق الوجود واعلم

ان المتاخر بالمعلولية يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بالعلية والمتاخر بالطبع لا يجب ان يكون

في الزمان مع المتقدم بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما

بالامكان العام الشامل للوجوب واللاوجوب وهو قوله وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا

وذلك اذا كان وجود هذا عن اخر ووجود الاخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا

والاخر حصل له الوجود ويتوسط وصل اليه الحصول واما الاخر فليس يتوسط هذا بينه و

بين الاخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارا على الاخر

وهو بيان للتاخر يكون اذا كان وجود هذا يعني المتاخر كالمعلول مثلا عن اخر يعني المتقدم

كالعلة مثلا ووجود المتقدم ليس عن المتاخر فما استحق المتاخر الوجود الا والمتقدم حصل له

الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كان له علة واما المتقدم فليس يتوسط المتاخر بينه

وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن المتاخر وليس يصل الى المتاخر من تلك العلة

الا مارا على المتقدم وذهب الفاضل الشارح الى ان المراد ان العلة متوسطة بين ذات

المعلول ووجوده والمعلول ليس بمتوسط بين ذات العلة ووجودها ولست ارى هذا التفسير

مطابقا لالفاظ الكتاب وهذا مثل ما نقول حركت يدي فتحرك المفتاح او ثم

تحرك المفتاح ولا نقول تحرك المفتاح فتحركت وان كانا معا في الزمان فهذه بعدية

بالذات وهذا ايراد المثال للتقدم الذاتي ومعناه واضح واعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية

فقال ان كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه كان معنى قولنا العلة متقدمة

على المعلول هو ان المؤثر في الشيء مؤثر فيه وهذا تكرار خال عن الفايدة وان كان المراد شيئا اخر

فلا بد من افادة تصوره وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول الا مارا على العلة بيانا لذلك

ونسبه الى المجاز وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بيانا اخر غيره ونسبه الى الركاكة واقول تقدم الشيء الذي له

الوجود في الوجود معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات والامثلة تعريفه ولا اثباته بل الغرض

بيان امكان انفكاكه عن التقدم الزماني فان الجمهور يظنون ان وجود التقدم الزماني شرط في وجود هذا

التقدم ثم انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية

بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد بل عن غيره فاذن لا يكون له وجود

قبل ان يكون له وجود وهذا هو الحدوث الذاتي لما فرغ من بيان معنى التاخر الذاتي شرع في المقصود وهو

اثبات الحدوث الذاتي للممكنات وتقريره ان حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره

انما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته

وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي تكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي

ارتفاع الحال التي بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لا يستحق العدم بحسب

الخارج واما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار وجود علته

وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما مغايران له وهذه الحالة اعني التجرد عن الاعتبارات

لا يكون الا في العقل فالحال التي له متجردا عن الغير اما العدم واما ان لا يكون له وجود ولا عدم واما

وجوده فمن حاله بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق اما بعدمه او بلا وجوده وهذا هو الحدوث

الذاتي فقال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق اللاوجود فان

المستحق اللاوجود هو الممتنع فان وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او باللاوجود ثم قال

ففي قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد بالانفراد

اعتبار ذاته من حيث هي هي فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم او اللاوجود والا لكان ممتنعا لا ممكنا وان

اراد به اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون الانفراد انفرادا والجواب ان الماهية المجردة عن الاعتبارات

لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا يخلو من ان تعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه

او لا يعتبر مع احدهما لكنها اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن

مع وجود الغير لم يكن اصلا فاذن انفرادها هي لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار
العقل فانفرادها يستقر بتجريدها عن الوجود والعدم معا ولفظ لا يكون له وجود في قول الشيخ الا
يكون له وجود لو انفرد ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه انه يثبت له ان لا يكون له الوجود بل هي بمعنى
السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم وتقدير الكلام كل موجود عن غيره فليس منه معنى الوجود لو انفردت
ماهيته وتقدير النتيجة ان تجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات
وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على الحال التي بها يكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك من امور
يحتاج ان يكون من خارج ولها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الالة كحاجة النجار الى القدوم
او المادة كحاجة النجار الى الخشب والمعادن مثل حاجة النشار الى نشار او اجزاء الوقت كحاجة الادمي الى
الصيف او الداعي كحاجة الاكل الى الجوع او زوال المانع كحاجة الغسال الى زوال الدجن ويريد بذلك
على ان المعلول لا يتخلف عن علته التامة فذكر ان وجود المعلول متعلق بعلة مستجمعة لجميع ما يحتاج اليه
في عليته بالفعل كما مضى ثم اشار الى بعض تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج الى عن ذات العلة والى ما يخرج
عنها والاول كالطبيعة المقتضية للحركة لا مع الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور فان نحوها من
الحركتين لا يحصل موجودة الا بهما وكذلك الحالة التي للنفس الانسانية التي تصيرها علة لحركة غير
طبيعية ولا ارادية والحال التي يكون للعلل التي هي فوق هذه العلل وقوله او غير ذلك اشارة الى القسم
الثاني اعني ما يخرج عن ذات العلة مما له مدخل في تتميم عليته بالفعل فقد ذكر منه ستة اصناف
يمكن ان يشتمل عليها قسمة وهو ان يقال تلك الامور تكون اما وجودية واما عدمية والوجودية
اما شيئا يضاف الى العلة ليتمكن من العلية او شيئا لا يضاف اليها والاول اما شيء يتوسط بينها
وبين معلولها كالالة واما شيء لا يتوسط وهو اما ذات يضاف اليها كالمعادن او وصف لها
كالداعي والشيء الذي لا يضاف اليها اما محل لفعلها كالمادة واما ليس بمحل لفعلها كالزمان و
العدمية كزوال المانع وقوله في الوقت كحاجة الادمي الى الصيف اي حاجة متعهد الاديم هو منشئ
الجميع الاديم يجمع على ادم كافيق وافق وهو الحلية الذي لم يتم دباغته ويجمع ايضا على ادمة كرغيف

وان عنى

ان ماجدتهما

وان عنى فالمنسوب اليه اما ادمي بفتح الالف والدال او ادمي بمد الالف وكسر الدال والزمان ههنا
شرط وجودي لجودة الصنعة لا في كون العلة علة بالفعل والداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد
يكون له داع وقد لا يكون فيحدث وهو في جميع الاحوال الموصوف بانه فاعل بالارادة والدجن في قوله حاجة
الغسال الى زوال الدجن هو الباس الغيم السماء وهو ضد الصحو وعلى زوال المانع اعترض الفاضل الشارح
بانه قيد عدمي والعدم لا يكون جزء من العلة الموجودة والجواب ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزاء
للعلة بل ذكر انها مما له مدخل في تتميم عليتها وصيرورتها علة بالفعل ولا شك ان العلة مع ما يمنعها
عن التاثير لا يكون علة بالفعل واعلم ان الامر العدمي ليس عدما صرفا بل هو عدم مقيد بوجود شيء
وهو من حيث هو كذلك امر ثابت في العقل فيصح ان يكون علة لما هو مثله كما يقال عدم العلة علة
العدم ويصح ان يكون شرطا لوجود معلول ثابت على الاطلاق ويصير جزءا من المفهوم من علة التامة
اذا كان ذلك المفهوم مركبا في العقل وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة
التي لها هي علة بالفعل كان ذاتها موجودة اما على تلك الحالة اذ لم يكن موجودة اصلا ولما ذكر
الامور التي تتم بها علية العلة وهي ما يتعلق وجود المعلول بجملتها ذكر ان عدم المعلول يتعلق
بعدم شيء من تلك الجملة اما عدم حال من الاحوال المعتبرة في العلية بالفعل وجدها واما عدم
ذات العلة مطلقا فاذا لم يكن شيء معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا
لكنه ليس بذاته علة توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة
او ارادة جازمة او غير ذلك وجب وجود المعلول وان لم توجد وجب عدمه وايهما فرض ابدا
كان دائما بدوامه ابدا او وقتا ما كان وقتا ما اي فاذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم يكن هو لذاته
علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة
فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه لم يتوقف الا عليها وان لم توجد وجب عدمه لا توقفه
على شيء لم توجد واي الامرين فرض ابدا او وقتا دون وقت كان دائما بدوامه مثله واذا جاز
ان يكون الشيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمدا فان لم يسم هذا

مفعولا بسبب انه لم يتقدمه عدم زمانى فلا مضايقة فى الالفاظ بعد ظهور المعنى   اى اذا جاز ان يكون
علة تامة موجودة الاول لوجودها ولا اخر وهى متشابهة الحال فى كل شى لا يتجدد لها حال ولا يزول عنها
حال ولها معلول لم يبعد ان يجب عنها دائما وانما قال لم يبعد وان كان من الواجب ان يقول وجب ان يجب عنه
سرمدا لان مقصوده هاهنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون وجود معلول دائم الوجود و القطع بوجود علة هذا شانها مبنى على ان العلة الاولى يمتنع ان يكون لها صفة او حال يجوز ان تتغير
ذلك مما لم يسبق اليه اشارة بعد فلذلك اقتصر هاهنا على الحكم بالتجويز وازالة الاستبعاد وانما عبر عن الدوام
هاهنا بالسرمد لان الاصطلاح كما وقع على اطلاق الزمان على النسبة التى تكون للمتغيرات الى الامور الثابتة
والسرمد على النسبة التى تكون للامور الثابتة بعضها الى بعض ثم ادما الى ان مثل هذا المعلول يكون
بالحقيقة مفعولا فانه يطلق لفظ المفعول عليه بسبب انه لم يتقدم عليه عدم بالزمان ولا مضايقة
فى وضع الاسامى بعد ظهور المعنى وظهر من ذلك ان المفعول اعم من المحدث   الابداع هو ان يكون من الشى
وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او الة او زمان   هذا تفسير لفظ الابداع بحسب
الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور   وما يتقدمه عدم زمانى لم يستغن عن متوسط فهذا
تذكار لما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة والغرض منه عكس نقيضه وهو
ان ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان فلم يكن بعدم ويتبين من انضياف تفسير الابداع اليه ان الابداع
هو ان يكون من الشى وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا وعند هذا يظهر ان الصنع و
الابداع متقاربان على ما استعملها فى صدر النمط   والابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث
التكوين هو ان يكون من الشى وجود مادى والاحداث هو ان يكون من الشى وجود زمانى وكل واحد
منهما يقابل الابداع من وجه والابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان يحصل بالتكوين والزمان لا
يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان اخر فاذن التكوين والاحداث
مترتبان على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى رتبة منهما وليس فى هذا البيان موضع خطا
كما ذهب اليه الفاضل الشارح   كل شى لم يكن ثم كان فبين فى العقل الاول ان ترجيح احد طرفى امكانه صار

اولى لشى وسبب وان كان قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا التبيين ويفزع الى ضروب من البيان وهذا الترجيح
والتخصيص عن ذلك الشى اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو فى حد الامكان عنه اذ لا اولوية
للامتناع عنه فيعود الحال فى طلب المرجح جذعا ولا يقف فالحق انه يجب عنه المحدث لا يكون واجبا فهو ممكن
والممكن يفتقر فى ترجيح احد طرفى وجوده وعدمه على الاخر الى علة مرجحة لذلك الطرف وهذا حكم اولى و ان
كان قد يمكن العقل اى يمكن للعقل ان يذهل عنه ويفزع الى ضروب من البيان كما الى التمثيل بكفتى الميزان
المتساويتين اللتين لا يمكن ان ترجح احديهما على الاخرى من غير شى اخر ينضاف اليها والى غير ذلك مما يجرى مجراه
وتذكر فى هذا الموضع ثم ان صدور الممكن المعلول مع ذلك الترجيح وعن تلك العلة اما ان يكون واجبا
او لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجه لان يكون ممتنعا مع فرض وقوعه فان كان ممكنا عاد الكلام فى سبب   طلبه
ترجيحه جذعا اى جديدا او حديثا ولا يقف بل يؤدى الى الافتقار بعد كل سبب الى سبب اخر لا الى نهاية و
يلزم منه ايضا ان لا يكون ما فرض سببا سببا وهو محال فاذن صدور المعلول مع الترجيح عن السبب الاول واجب
وهو المطلوب وظهر من ذلك ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول وايضا ان العلة الاولى
كما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة فى عليتها وانما وسم الفصل بالتنبيه والاشارة مع الاشتمال على حكم
اولى فهو احتياج الممكن فى وجوده الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور ولم ينازع فيه احد وعلى حكم
قريب من الوضوح وهو كون السبب فى سببيته واجبا وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا
بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب   مفهوم ان
علة ما بحيث يجب عنها آ غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ب واذا كان الواحد يجب عنه شيئان
فمن حيثيتى المختلفى المفهوم مختلفى الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه فان فرضنا
من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهى الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما للماهية واما لانه موجود
واما بالتفريق وكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الاخر فهو منقسم الحقيقة يريد بيان
ان الواحد الحقيقى لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريب من الوضوح
لذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان

ان يقال مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه آ غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب اى عليته لاحدهما غير عليته للآخر
وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما فاذن المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيئان او شيء موصوف
بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحدا هذا خلف فهذا القدر كاف في تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح
قال وذلك الشيئان اما ان يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد او من لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام
الاول بعينه ولم يقف فهما اذن من مقوماته وفي بعض النسخ بزيادة او بالتفريق بعد قوله فاما ان يكونا من
مقوماته او من لوازمه والمراد منه ان يكون احدهما من مقوماته والآخر من لوازمه وح لا يكون حيثية استلزام
ذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم ويلزم ان يكون مبدأ حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته والا
لعاد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركيبا ما في ماهية ذلك الشيء اولا انه موجود لعله
شيئا ما او بعد وجوده بتنزيل له والاول كما في الجسم بحسب ماهيته المنقسمة الى مادة وصورة والثاني كما في
العقل الاول بحسب الكثرة الذي يلزمه عند وجوده بسبب تغاير ماهيته ووجوده والثالث كما في الشيء المنقسم
الى اجزائه او جزئياته فاذن كلما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط هو منقسم الحقيقة واشترط ان لا يكون
احدهما بتوسط الآخر لان الاشياء الكثيرة يمكن ان يصدر عن الواحد الحقيقي ولكن البعض بتوسط البعض
وانما قال هو منقسم الحقيقة ولم يقل منقسم الماهية لان الماهية قد يكون بسيطة والتكثر يلزمها اما للوجود
او لما يعرض بعد الوجود كما مر وعارض الفاضل الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا
هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء
كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شك في ان مفهومات سلب ملك عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله
لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف
الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب ان سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء
للشيء امور لا يتحقق عند وجود شيء واحد لا غير فانها لا يلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي
وجود اشياء فوق واحدة يتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء
الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال بيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه وان

يكفي فيه

يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى
قابل ومقبول او الى قابل وشيء يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال
القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجها
عنها واما صدور الشيء عن الشيء امر يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والا لامتنع استناد جميع المعلولات
الى مبدأ واحد لا يقال الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق شيء يصدر عنه وشيء صادر لانا نقول الصدور
يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون
العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى المتقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما
وكلامنا فيه وهو امر ما ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة
علة لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا
يلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر اوهام قال قوم ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه
لكنك اذا تذكرت ما قيل في شرط الواجب الوجود ولم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى لا احب
الآفلين فان الهوي في حظيرة الامكان افول ما وقال الآخرون بل هذا الموجود المحسوس معلول ثم
افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته غير معلولين لكن صنعته معلولة وهؤلاء قد جعلوا في الوجود
واجبين وانت خبير باستحالة ذلك ومنهم من جعل وجوب الوجود لضدين او لعدة اشياء وجعل
غير ذلك من ذلك وهؤلاء هم الذين فصلهم بريد ذكر مذاهب الناس في وجوب اعيان الموجودات
امكانها وقدمها وحدوثها وارتيابه على ما هو الحق عنده ههنا واول اختلافهم في الشيء المعني من
الذي هو موجود لنفسه واجب لذاته اهو واحد ام اكثر من واحد فالقائلون بانه اكثر من واحد افترقوا الى قائلين
بان هذه الموجودات المحسوسة والى قائلين بانه غير ذلك فالفرقة الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب
باشكالها وهيئاتها ونضدها والعناصر بكلياتها واجبة قديمة وان الممكن الحادث في العالم هو الحركات
والتركيبات وما يتبعها لا غير والشيخ رد عليهم بتذكر ما مر من شرط واجب الوجود وهو انه واحد غير
محتاج في قوامه الى شيء وغير منقسم بحسب الحد والماهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية

الى اجزاء ولا الى الجزئيات ولا الى ماهيته ووجوده وان جميع ما هو موصوف بشيء منه فذلك ممكن ثم استشهد
على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك مبادي بانفسها غنية عن غيرها بقوله تعالى
لا احب الافلين في قضية ابرهيم ع حكاية عنه حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب لافولها
فان الافول امكان او اوليتها واما الفرقة الثانية القايلة بان هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد
افترقوا الى قايلين بان مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة والى قائلين بانها ليست بواجبة
اما القائلون بانها واجبة فمنهم من ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصورة ككثير من القدماء
ومنهم من ذهب الى انها اجزاء هي اجسام اما متفقة بالنوع مختلفة بالاشكال وهم اصحاب
ذيمقراطيس واما مختلفة بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد هو
ماء وهواء او بخار او غير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كاينة من تلك المادة مع
معلوله وانتفى علة مغايرة لها واجبة اما واحدة او فوق واحدة واما القائلون بانها
واحدة فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة وجميع من قال بالاجزاء او بالعنصر الواحد واما القائلون
بانها فوق واحدة فهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة وهم الحرنانيون الذين قالوا ان
المبادي خمسة هيولى وزمان ونفس وخلاء واله واما القائلون بان المادة ليست بواجبة
وان الواجب اكثر من واحد فهم الجاعلون وجوب الوجود لمبدأين خير وشرير ويعبرون عنهما
تارة بيزدان واهرمن وتارة بالنور والظلمة والشيخ رد عليهم جميعهم بتذكر البرهان على
ان واجب الوجود واحد   ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال
فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود لشيء منه ثم ابتدا واراد وجود شيء منه ولولا هذا
لكانت الاحوال المتجددة من اصناف شتى في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل لان كل
واحد منها وجد فالكل وجد فيكون لما لا نهاية له من امور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود
والوجود لذلك محال وان لم يكن كلية حاصرة لاجزائها معا فانها في حكم ذلك وكيف يمكن ان
يكون حال من هذه الاحوال توصف بانها لا يكون الا بعد ما لا نهاية له فتكون موقوفة على ما

لا نهاية

لا نهاية له فينقطع اليها ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد ويزداد عدة تلك الاحوال وكيف يزداد
عدد ما لا نهاية له ومن هؤلاء من قال ان العالم وجد حين كان اصلح لوجوده ومنهم من قال لم يمكن وجوده
الا حين وجد ومنهم من قال لم يتعلق وجوده بحين وبشيء اخر بل بالفاعل لا يسال عن لم فهؤلاء
هؤلاء ولما فرغ عن ذكر اقوال القائلين بان الواجب اكثر من واحد شرع في اقوال القائلين بانه واحد
وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين ذهبت احدهما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم سبقا
زمانيا وهم المتكلمون وكثير من ساير المليين والثانية الى ان بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم
الا سبقا بالذات وهم جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولى ان واجب الوجود لم يزل غير موجد لشيء
ثم ابتدا واوجد العالم بارادة واحتجوا على ذلك بان الحال لو لم يكن كذلك للزم القول بحوادث
لا اول لها كما ذهبت الحكماء اليه وهو باطل لامور منها وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل
لان كل واحد منها موجود بالفعل واذن يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود والانحصار
في شيء ناقض عدم التناهي وان لم يكن لها كلية حاصرة لاحادها معا في الوجود فانها في حكم
ذلك عقلا بناء على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الاحاد والشيخ اشار الى هذه العلة
الحجة بقوله موجودة بالفعل الى قوله فانها في حكم ذلك ومنها امتناع وجود كل واحد من الحوادث
لكونه متوقف الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة والامور الغير المتناهية
يمتنع ان ينقضي واشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال الى قوله فينقطع اليها
ما لا نهاية له ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث وما لا يتناهي يمتنع ان يزداد او
ينقص والى هذه الحجة اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا
نهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا طولبوا بعلة تخصيص حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه دون
ساير الاوقات التي يمكن فرضها ما لا يتناهي قبله وبعده افترقوا بحسب الاقوال الممكنة فيه الى قائل
بثبوت التخصيص بالوقت المعين اما لذات ذلك الوقت او للفاعل او لشيء غيرهما والى قائل
بنفي التخصيص وبين مثبتة لسبب لفاعل وحده لا غير فاذن الفرقة المذكورة افترقوا الى ثلث

بالافتراق

[illegible]

وفي وفرقة اعترفوا بتخصص في تلك الوقت بالحدوث وبوجود علة لذلك التخصص غير الفاعل وهم جمهور
قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراه وهؤلاء انما يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون
الوجوب ويجعلون منه التخصص مصلحة يعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصصه لذات الوقت
على سبيل الوجوب وجعل حدوث العالم في غير تلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت
وهو قول ابو القاسم المعروف بالكعبي ومن يتبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصص خوفا من العجز
عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا يبقى اخر من الفاعل وهو لا يسئل
عما يفعل او اعترفوا بالتخصص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل
المختار ان يختار مقدوريه على الاخر من غير تخصص ومثلوا في ذلك بعطشان يحضره الماءان وهما
متساويان بالنسبة اليه من كل الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة وبغير ذلك من الامثلة المشهورة وهم
اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتأخرين واشار الشيخ الى هذه الاقوال
بقوله ومن هؤلاء من قال الى قوله ولا يسئل عن لم وختم اقوال المتكلمين بقوله فهؤلاء هؤلاء وبازاء
هؤلاء قوم من القائلين بوحدانية الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود بجميع صفاته
واحواله الاولية وانه لم يتميز في العدم الصريح حال الاولى به فيها ان لا يوجد شيئا او بالاشياء
ان لا توجد منه اصلا وحال بخلافها لما فرغ من بيان مذهب المتكلمين شرع في بيان مذهب الحكماء في ذلك
بانهم يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية له لان ذلك
يقتضي قدم الفعل من جانب الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب ان يكون فاعلا
دائما اذا كانت فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته الى سبب اخر كما مضى بيانه وواجب الوجود لا يجوز ان
يكون كذلك واراد بالاحوال الاولية الاحوال التي لا يتوقف وجودها على شيء غير ذاته ككونه قادرا
وعالما وفاعلا ويقابلها الاحوال الثانية المتوقفة على وجود الغير ككونه اولا واخرا وظاهرا وباطنا
وهي لا يكون واجبة له لذاته بل مع وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فاشار الى ان العدم
الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيها امساك الفاعل عن الفاعلية اولى بالقياس اليه او يكون الاصدار

الفعل

الفعل اولى بالقياس له الفعل ومن حال اخرى يصير فيها فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالفعل
وغرضه من ذلك الرد على القائلين بكون بعض الاوقات اصلح لان يفعل فيه من الباقية ولا يكون ان
تسنح ارادة متجددة الا لداع ولا ان تسنح جزافا وكذلك لا يجوز ان تسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد
حال وكيف تسنح ارادة بحال تجددت وحال ما يتجدد كحال ما يمهد له التجدد فيتجدد واذا لم يكن تجدد كانت
حال ما لم يتجدد شيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وسواء جعلت التجدد لامر يتسر او لامر زال
مثله كحسن من الفعل وقتا ما تيسر او معين او غير ذلك مما عدا ولنتبع كان يكون له او كان قد زال
او ما يأتي وغير ذلك كان فرالنا لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي يتساوى مقدوراته بالقياس
اليه من حيث هو قادر احتاج الى اثبات شيء بسببه تخصيص الطرف الذي يختاره فاثبتوا الارادة
تتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زايدة على علمه عند
الكعبي فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة اولا بانها لا بد وان يتبع امرا متجددا يقتضي ايثار
احد المقدورين اكثر وقتا او ميلا اليه وهو الداعي والا لكان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه جزافا
وهما منفيان عنه تعالى والاتفاق والجزاف لفظة معربة معناه الاخذ بكثرة من غير تقدير وقد يطلق
بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبدؤه شوقا تخيليا من غير ان يقتضيه فكر كالنفس الزامية او طبيعة
او مزاج كحركات المرضى او عادة كاللعب باللحية مثلا وهو باعتبار من الفاعل كما ان العبث يكون باعتبار
من الغاية والشيخ اطلقه ههنا على الفعل الذي يتعلق الارادة به للشعور به فقط من غير استحقاق
او اختصاص ثم ان الشيخ جعل الحكم اعم ما فيه التنازع للاستظهار فقال وكذلك لا يجوز ان تسنح
طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال اي لا يجوز ان يحدث شيء من شرايط الفاعلية التي يتعلق بها الفعل على
الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة او تيسرا او غير تجدد وابطل ذلك بان حال الشيء المتجدد انما
يكون كحال الفعل المتجدد الذي كلامنا فيه وكما يحتاج الفعل الى ذلك الشيء في تجدده فكذلك يحتاج
ذلك الشيء الى تجدد امر اخر ويتسلسل الى ما دفعة وهو باطل او ما شيئا قبل شيء وهو القول بحوادث
لا اول له ثم اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة وبان الارادة غير زايدة على العلم بقوله واذا

لم يكن تجدده كانت حاله ما لم يتجدد شيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وذلك يقتضي اما الاصلية
العدم من الماهية الاصلح وانا [illegible] في جميع اوقات وجوده واعلم ان المعتزلة الذين [illegible]
بالارادة المتجددة لا يمنعون ان يتجدد شيء من الصفة الاصلح مع قولهم [illegible] من الاوقات [illegible]
واما بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ من ابطال القول بتجدد شيء واما ابطال القول
بان لا يتجدد شيء اشار الى ان هذه المقولة [illegible] فقال وسواء جعلت التجدد لامر [illegible]
لحصول الاضافة او [illegible] بعض الاوقات او [illegible] العقول [illegible]
[illegible] الذي [illegible] اصحاب [illegible] كان [illegible] العقد
الوقت الصالح او امتناع كان في الصدور [illegible] الامكان او غير ذلك [illegible] فان القول بجميع
ذلك قول بتجدد شيء ما وقد ابطلناه. قالوا فان كان الداعي الى القول بالوجوب او اضافة
الحادث [illegible] هو كون العالم مسبوقا بالعدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف وقد انكشف [illegible]
ضعفه [illegible] قائم في كل [illegible] حال [illegible] فان ما يكون الفاعل ممكن [illegible]
في نفسه [illegible] الوجوب [illegible] ابطال [illegible] الاشارة [illegible]
[illegible] لا هو من جانب الفاعل بل هو من جانب المفعول وابطال القول بالحدوث [illegible] ان ينزل [illegible] بعد
حجج القوم وحججهم [illegible] ينقسم الى ما يتعلق بالفاعل والى ما يتعلق بالمفعول فما يتعلق بالفاعل هو قولهم
ان الفاعل المختار يجب ان يكون [illegible] مسبوقا بالعدم وما يتعلق بالمفعول هو قولهم الفعل في نفسه يمتنع ان يكون
الا محدثا فذكر ان الداعي لهم الى القول بالحدوث مع كونه مشتملا على التزام امر شنيع وهو تعطيل
الواجب [illegible] ما ذكره [illegible] هو ان يكون الفعل مسبوقا بالعدم فهذا [illegible]
ضعيف [illegible] في كل حال سواء احدث الفعل في الوقت الذي حدث او في وقت اخر قبله
او بعده [illegible] تخصيص [illegible] بذلك الوقت دون غيره فان الداعي لهم الى ذلك هو قولهم ان الفعل
نفسه يمتنع ان يكون غير حادث وقد بينت في صدر الفصل [illegible] ان المعلول يمكن ان
يكون دائم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلث المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث لا اول لها

وبيان [illegible] فيها. واما كون غير متناهي [illegible] وجوب الكون كل واحد منهم [illegible] الا
لكان يصح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود
فيحمل الامكان على الكل كما على كل واحد اشارة الى الجواب عن الحجة الاولى وهو ان القول بصحة الحكم [illegible]
[illegible] اشارة الى [illegible] الحجة الاولى [illegible] ان [illegible]
[illegible] المتناهي في الوجود لامكان دخول كل واحد منها في الوجود وهذا ما [illegible]
[illegible] لا يتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها في الوجود بحيث [illegible] الى [illegible]
[illegible] المتناهي [illegible] الاشياء [illegible]
[illegible] ولا يلزم من ذلك كونها غير متناهية في العدم اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان [illegible]
اذا كان معدوما فقد يمكن ان [illegible] بالاتفاق كالحوادث المستقبلة التي [illegible]
[illegible] مع كونها غير متناهية [illegible] والحوادث [illegible]
جميعا في وقت من الاوقات [illegible] لا يكون [illegible] كونها غير متناهية. [illegible]
[illegible] لا نهاية له [illegible] الى [illegible] الاستحالة [illegible]
[illegible] العدم [illegible] وجود [illegible]
وكذلك الاحتياج [illegible] لم يكن [illegible] في وقت من الاوقات [illegible]
[illegible] لا نهاية [illegible] الى [illegible] في وقت [illegible] الاخير
متناهية في جميع الاوقات هذه صفة الاشياء والجميع [illegible] كل واحد [illegible] فان [illegible]
ان هذا لم يوجب الاحد وجود اشياء كل واحد منها في وقت اخر لا يمكن ان يجتمع [illegible]
[illegible] المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه بان [illegible]
[illegible] اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية وهو [illegible] الحادث اليومي [illegible] لا نهاية [illegible]
الى [illegible] كان [illegible] ما [illegible] يوجد هذا الحادث [illegible] ولا شيء [illegible] الحوادث [illegible]
وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت [illegible] لا [illegible] الحوادث [illegible] هذا الحادث [illegible]

١

في وجوده الى انقضاء ما لا نهاية له بعد ذلك والوقت الى ان ينتهي النوبة اليه فهو قول كاذب
ومع ذلك هو مصادرة على المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت مطلوبهم والحاصل ان
كل وقت يفرض فيما مضى فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي الا عدد متناه واذا كان
كل وقت يفرض فيما مضى كذلك وجميع الاوقات عندهم واحدا في جميع الاوقات هذا الحكم يكون حتما
وان كان معناه ان الحادث اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له فهذا موضع التنازع
قال والفيصل من اعتبار ما نبهنا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب
الى الاوقات والاشياء الكائنة عنه كونا اوليا وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا الا ما يلزم من اختلاف ما
تلزم عندها فيتبعها التغير لما فرغ من الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب
الحكماء ههنا وهو ان الواجب لا يختلف نسبته الى الاوقات والى معلولاتها الاولية يعني
العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدأ الاول ولا واسطة غريبة بينهما وما يلزم ذلك
لزوما ذاتيا يعني النفوس الفلكية والاجرام الكلية فانها تصدر عن العقول بحسب ذواتها
بلا توسط شيء اخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها يعني الحركة الدورية اللازمة من
اختلاف اوضاع تلك الاجرام فيتبعه التغير يعني الحوادث اليومية هذه هي المذاهب
واليك الاختيار بعقلك دون هواك العقل ان تجعل واجب الوجود واحدا مراده ان
التنازع في القدم والحدوث سهل بالقياس الى التنازع في وحدة واجب الوجود او كثرته
فان ذلك مما لا ترخص التساهل فيه وليس مراده ان المسئلة الحدوث والقدم تتعلق بمسئلة
التوحيد في الغايات ومباديها في الترتيب قال الفاضل الشارح غاية كل شيء ما اليه
يتحرك ومتى وصل اليها وقف والصواب ان ذلك هو غاية الحركة فقط اما الغاية المطلقة
فهي اعم من ذلك وهي ما لاجله يصدر المعلول عن علته الفاعلية ثم قال وهذا النمط يشتمل على
ثلث مقاصد احدها بيان ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات
العقول وثالثها بيان ترتيب الوجود وانما قدم الاولى لانه تمام لما قبله يعني مسئلة القدم و

اساس

اساس لما بعده بيان الاول هو ان الباري تعالى لما لم يكن مستكملا بغيره لم يكن فاعلا بالقصد
والارادة وح كان موجبا وذلك يؤكد القول بالقدم وابطل عذر القائلين بالحدوث الذي عليه
تعويلهم هو قولهم ان الباري اراد في الازل خلق العالم في وقت بعينه وما بطل انه يفعل بالارادة
يندفع هذا العذر وبيان الثاني هو ان كون حركات الافلاك شوقية تنبيه الذي حد
به على وجود العقول انما ثبت بعد ثبوت ان حركاتها طلب للغاية بالشوق وذلك انما
ثبت بان يقال لو كانت حركاتها لاجل الشوق كانت هي مستكملة بها والعالي لا يكون مستكملا
بالسافل واقول انه لما اثبت الموجود مبدا اول في النمط الرابع كان من الواجب ان يبين كيفية
مبدائيته فذكر ذلك في النمط الذي يتلوه المشتمل على الصنع والابداع ولما ذكر الافعال كان من
الواجب ان يشير الى غاياتها فبدا بالاشارة الى احكامها الكلية وهي ان اي الفاعلين لا يكون لافعاله
غاية وانهم يكون لافعاله غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثاني ونبه بذلك على وجود
موجودات مترتبة هي مبادي تلك الافعال بل الوجود هذا الصنف من الفاعلين ومسافة ذلك
الى النظر التام في اثبات تلك الموجودات ثم في ترتيب الوجود النازل من المبدأ الاول الى المرتبة
الاخيرة ولذلك وسم النمط بالغايات ومباديها في الترتيب اتعرف ما الغني الغني
التام هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في امور ثلثة في ذاته وفي هيات متمكنة
كالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شيء اخر خارج عنه حتى يتم له ذاته او حال متمكن
في ذاته مثل شكل او حسن او غير ذلك او حال لها اضافة ما كعلم او عالمية وقدرة او قادرية
فهو فقير محتاج الى كسب هذا تعريف لمعنى الغني والمقصود انه مراعاة معناه المحمول على المبدأ
الاول يقتضي ان لا يكون لفعله غاية مباينة لذاته واعلم ان صفات الشيء ينقسم الى ما هو له
في نفسه والى ما هو له بسبب وجود غيره والاول ينقسم الى ما ليس من شانه ان يعرض له نسبة الى
غيره والى ما من شانه ذلك وهذه ثلثة اصناف الاول هو الهيات المتمكنة من ذات الشيء والثاني
هو الهيات الكالية الاضافية وهي كمالات للشيء في نفسه هي مبادي اضافات له الى

والثالث هو الاضافات المحضة والشيخ ذكر ان الغني التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلثة
اشياء ذاته والهيئات المتمكنة من ذاته والهيئات الكمالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات
المحضة لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان الغني هو الذي لا يتعلق في هذه الاشياء
بغيره ذكر ان ما يتعلق في شيء من هذه الاشياء بغيره فهو ليس بغني بل فقير محتاج الى
كسب وهذا الكلام كعكس نقيض الاول لو كان الاول قضية قال الفاضل الشارح قوله
من افتقر في شيء من هذه الامور الى غيره فهو فقير محتاج الى كسب كلام خارج عن قانون
الخطابة فانه لا معنى للفقر الا افتقاره في احد هذه الامور الى الغير فيصير معنى الكلام
انه لو افتقر في شيء من الثلثة الى الغير لافتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة فيه
وان كان يريد بالفقر شيئا اخر فلا بد من افادة تصوره واقول كلام هذا الفاضل يقتضي
ان يكون كل قضية موضوعها ومحمولها شيء واحد فهي خارجة عن قانون الخطابة وليس كذلك
فان الحد يحمل على المحدود لكي يصير محموله مفهوما فربما فهم الجمهور ويجعل ذلك مقدمة
خطابية على ان قولنا الفقير المطلق في شيء بافتقار ليس هكذا لان الموضوع هو الفقير المطلق
وذلك لا يجري مجرى قولنا الموجود في شيء موجود وايضا هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا
الفصل بان قال المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير لا في
ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية وذلك يقتضي ان يكون قوله الغني هو الذي لا يفتقر
الى الغير في هذه الامور شبيها بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان المحدود
والحد شيء واحد واذا كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحد وما يقابل المحدود
بان انهما ايضا شيئا واحدا ويكون كل منهما جاريا مجرى قول من يقول الانسان هو الحيوان
الناطق فليس بانسان ولا ادري لم صار الاول تعريفا مقبولا والثاني قولا مستنكرا
غير مقبول مع كونهما في الحكم واحدا بل لو قال ان الشيخ قد قال في الاول ان الغني هو الذي
لا يتعلق بغيره وقال بعده من احتاج الى غيره فهو فقير وكان من الواجب ان يقول ومن تعلق

بغيره

بغيره فهو فقير لكان سؤالا لفظيا وكان الجواب انه لما كان في الاول قاصدا للتعريف له
بعده الاحتياج لئلا يكون تعريف الغني به تعريفا بما يقابله بل اورد التعلق الذي
قام مقامه في افادة معناه ولما لم يكن في الثاني قاصدا للتعريف اورد الاحتياج لعلمه
باستعمالها بمعنيين متقاربين   اعلم ان الشيء الذي انما يحسن به ان يكون عنه شيء
اخر ويكون ذلك اليق واولى من ان لا يكون فانه اذا لم يكن منه ذلك لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو اولى
واحسن مطلقا وايضا لم يكن ما هو الاولى والاحسن به مضافا فهو مسلوب كمال ما يفتقر فيه الى كسب
ان قوما من المتكلمين يعللون افعال الباري تعالى بالحسن والاولوية فيقولون ايصال النفع الى الغير حسن
في نفسه وفعله اولى من تركه فلاجل ذلك خلق الله الخلق والشيخ اراد ان ينبه على ان هذا الحكم في حق الله يقتضي
اسناد نقصان اليه وتقريره ان الشيء الذي يحسن به ان يفعل فعلا ويكون ان يفعل احسن به من ان لا يفعل فانه
ان فعل كان ما هو حسن به في نفسه حاصلا وكان ما هو حسن به من شيء اخر ايضا حاصلا وبما ضمنا ان له
احديهما مطلقة والاخرى كمالية اضافية الى شيء اخر وان لم يفعل لم يكن ما هو حسن به حاصلا ولا ما هو احسن به
من شيء اخر ويظهر من ذلك انه بانتفاء الصفتين قد يستفيد بما ذلك الشيء من فعله وفعله غيره فاذن هو في ذاته
مسلوب كمال مفتقر في كسبه الكمال الى غيره   فاقبح ما يقال من الامور العالية تحاول ان تفعل شيئا
لاجل تحتها لان ذلك احسن بها ولتكون فعالة للجميل وان ذلك من المحاسن والامور اللائقة بالاشياء الشريفة
وان الاول الحق يفعل شيئا لاجل شيء وان لفعله لمية   هذا تصريح بالمقصود الذي اومانا اليه
في الفصل المتقدم وهو كنتيجة لما قبله ومراده واضح وقد جعل الحكم عاما شاملا لجميع العلل العالية التي
هي تامة اما بذواتها او بعللها مع ابداعها وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاول جل جلاله مطلقا
لان الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام من وجهين احدهما من حيث يقصد وجود تلك الغاية فهي
تام فان ذلك يقتضي كونه مستكملا بذلك الوجود والثاني من حيث تم فاعليته بماهية تلك الغاية
فان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصا في فاعليته والحق الاول لما كان تاما بذاته واحدا لا كثرة فيه
ولا شيء قبله ولا معه فاذن لا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله   انعرف

ما الملك الملك الحق هو الغنى الحق مطلقا ولا يستغنى عنه شى فى شى وله ذات كل شى لان كل شى
منه او مما منه ذاته فكل شى غيره هو له مملوك وليس له الى شى فقر   سياقة الكلام يقتضى ان
يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذى قبله بالتذنيب ولا شك فى ان التقديم والتاخير سهو وقع من الناسخين
وهذا الفصل مشتمل على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشيا احدها كونه غنيا مطلقا وهو
سلبى والثانى افتقار كل شى فى كل شى اليه وهو اضافى والثالث كون كل شى له وهو ايضا اضافى وعلل
ذلك بكون كل شى منه فانه لما كان كونه غاية للاشيا هو كونه فاعلا لها بعينه صح تعليل
كون الاشيا له بكون الاشيا منه   التعرف ما الجود الجود افادة ما ينبغى لا لعوض ولعل
من يهب المسكين لمن لا ينبغى له ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل ليس بجواد وليس العوض
كله عينا بل وغيره حتى الثنا والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن او على ما
ينبغى فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن ما يفعل فهو مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو الذى يفيض
منه الفوايد لا لشوق منه وطلب قصدى لشى يعود اليه ذا علم ان الذى يفعل شيا لو لم يفعله قبح
او لم يحسن فهو بما يفيده من فعله متخلص   يريد تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشيا احدها
معنى الافادة والثانى ان يكون ما يفيده المفيد شيا ينبغى للمستفيد اى يكون مشتهى مرغوبا فيه
بالقياس اليه والثالث ان لا يكون بعوض وما فى الكلام بيان للعوض وهو ظاهر قال الفاضل الشارح
لفظ ينبغى مجملة يراد بها تارة الحسن العقلى كما يقال العلم ما ينبغى وتارة الاذن الشرعى كما يقال النكاح
ما ينبغى والحكما لا يقولون بالحسن العقلى ولا يليق بهم التفسير الثانى ولا معنى لها سوى هذين فاقول هذا
الكلام يقتضى كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة فى الجاهلية اما معتزلة يقولون بالحسن العقلى
واما فقها يفتون بالاذن الشرعى على ان المعتزلة والفقها ليسوا بانفرادهم مستعملى هذا اللفظ غاية
ما فى الباب انهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحى بازا هذين المعنيين لكن ذلك ما يدل على كونها
فى اصل اللغة دالة على معنى اخر منقول عنه وكيف لا وعلما اللغة جميعا ذكروا انها من افعال المطاوعة
يقال بغيته اى طلبته فانبغى كما تقول كسرته فانكسر وهو قريب مما فسرناه اعلم ان المدح فى امثال هذا

الكلام

الكلام الذى استحسنه الخواص والعوام وجرى مجرى النكت بمثل ما ذكره هذا الفاضل لا يليق بامثاله لانه يدل
على صدوره عن عصبية او حسد او قلة انصاف حاشاه عن ذلك ثم انه قال القصد الى ايصال الفايدة الى
الغير لو لم يكن معتبرا فى الجود لوجب ان يقال الحجر الذى سقط من سقف ووقع على راس عدو فمات ذلك
العدو انه جواد مطلق لحصول ما ينبغى منه لا لعوض والجواب بالجواد انما يكون من يصدر عنه الجود بالذات
وههنا حصول ما ينبغى لم يصدر من الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية وهى
استفادة كمال منه لنفسه لا ايصال كمال الغير وانما وقع على راس انسان اتفاقا والاتفاقى يكون بالعرض
ثم ان الوقوع على الراس لا يقتضى الموت بالذات بل يقتضى اختلال اوضاع الاعضاء والموت سبب اخر
يقتضيه بالذات عند اختلال اوضاع الاعضاء ثم ان المقتضى لموت انسان لا يكون مقتضيا
لموت عدو انسان اخر بالذات بل بالعرض ثم ان المقتضى لموت عدو انسان لا يكون مقتضيا لوصول فايدة
الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذى اورده وكذلك القول فى الدوا المصحح
او المزيل للمرض فانه يصح ويزيل المرض بالعرض وانما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية
الغير الملايمة وهكذا حال ساير الفاعلات الطبيعية فانها لا يفيد غيرها بافعالها شيا الا
بالعرض فان قيل فلم لم يقيد الشيخ تعريف الجود بانه ما يكون بالذات اجيب بانه لو عرف الجواد
لاحتاج الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود فلم يحتج اليه كما ان من عرف البارد بانه شى يصدر منه
كيفية كذا وكذا احتاج الى ان يقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى ان يقول
بالذات ونعود الى المقصود ونقول فاذن قد ظهر ان كل فاعل يفعل بطبع من غير ارادة او بارادة فهو
مستكمل اما بنفس فعله او بما يستعيضه فالجواد هو كل فاعل يكون اعلى مرتبة من هذه المراتب قال
الفاضل الشارح وقول الشيخ واعلم ان الذى يفعل شيا لو لم يفعله قبح به الى اخره اعادة للكلام الذى ذكره
فى الفصل الثانى من هذا النمط واقول هما قضيتان اشتركتا فى الموضوع فقط وهو الفاعل الذى لو
لم يفعل شيا لقبح ذلك به وتباينتا فى المحمول فانه حكم عليه هناك بانه متخلص اى مستعيض ما فظهر
ان هذا ليس باعادة لذلك كما ظنه هذا الفاضل   والعالى لا يكون طالبا امرا لاجل السافل

حتى يكون ذلك جاريا منه مجرى الغرض فانما هو غرض لهذا يتميز عند الاختيار من نقيضه ويكون
عند المختار ان اولى واوجب حتى انه لو صح ان يقال فيه ان اولى في نفسه واحسن ثم لم يكن عند
الفاعل ان طلبه واراده اولى به واحسن لم يكن غرضا فاذن الجواد والمالك الحق لا غرض له
والعالي لا غرض له في السافل الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو
اخص من الغاية والقايلون بان الباري جواد كريم انما يفعل لغرض ذهبوا الى انه انما يفعله
لغرض يعود الى غيره لا اليه فاستنوا ذلك لا ينافي كونه غنيا وجوادا فاشار الشيخ الى انه
يفعله لغرض فلا بد من ان يكون ذلك الفعل احسن به من تركه لان الفعل الحسن في نفسه
ان لم يكن احسن بالفاعل لم يمكن ان يصير غرضا له ثم انتج من ذلك ان المالك الحق لا غرض له
مطلقا وان العالي لا غرض له لا مطلقا بل بالقياس الى السافل لانه ربما يكون له غرض
بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية التي لم تبرح كاملة فهي مستفيدة الكمال مما
فوقها وفي نسخة تتميم كل دائم حركة بارادة فهو متوقع احد الاغراض المذكورة الراجعة اليه
حتى يكون متفضلا او مستحقا للمدح فاجل من ذلك فعل اجلا من الحركة والارادة معنا ان
كل متحرك ذي ارادة فهو مستكمل وينعكس عكس النقيض الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال
فليس بمتحرك ذي ارادة المقصود وان الباري تعم والعقول الكاملة في ابداعها لا [illegible]
التحرك وان النفوس المتحركة للافلاك [illegible] بالارادة مستكملة بحركاتها اعلم
ما يقال من ان فعل الخير واجب حسن في نفسه شيء لا مدخل له في ان يختاره الغني الا
ان يكون الاتيان بذلك الحسن تنزيهه وتمجيده وتزكيه ويكون تركه ينقص منه ويثلمه وكل
هذا ضد الغنى لما تبين ان الفاعل الذي يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره مستكمل بغيره
وجه اخر وهو ان يقال الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود اليه او الى غيره بل لان الفعل
في نفسه واجب حسن فيكون الفعل في نفسه على تلك الصفة مقتضيا لاختيار الفاعل
اياه فهذا هو الوهم وقد نبه على فساده بامر وهو ان حسن الفعل ووجوبه في نفسه شيء لا

قوله

مدخل له

مدخل له في ان يختاره الغني بل المقتضي للاختيار هو كونه مما ينزهه من الذم او يمجده و
يصيره للمدح وكل ذلك ضد الغنى واعلم ان القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية
يعرفون الحسن بانه كل فعل يقتضي استحقاق مدح او لا استحقاق ذم فان اقتضى الا خلاوا
به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب والا فلا والقبيح بانه كل فعل يقتضي استحقاق
ذم ولاجل هذا ما يذكر الشيخ فكثيرا مع فعل الحسن والواجب منا التنزيه والتمجيد واستحقاق
الثناء والمدح والتخلص من الذمة وما يجري مجراها لا تجد ان طلبت مخلصا الا ان
تقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك
النظام على ترتيبه وفي تفاصيله معقولا فيضانه وهذا هو العناية وهذه جملة ستهدى
سبيل تفصيلها لما بين ان العلل العالية لا تفعل لغرض في الامور السافلة وجب عليه ان
يبين ان النظام المشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة كيف صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون صدورها
بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق او الجزاف فذكر في هذا الفصل ان تمثل
النظام الكلي اي تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في العلم الباري السابق على هذه
الموجودات مع الاوقات المرتبة الغير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها
في واحد من تلك الاوقات يقتضي افاضة ذلك والنظام على تلك الترتيب والتفصيل والذات
المتعقلة في جميع الاحوال تعقل ذلك الفيضان منها وهذا المعنى هو عناية الباري تعالى
بمخلوقاته وهذه جملة وعد بيان تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من هذه الفصول
الستة هو ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله ووجه نظم الفصول انه تعالى
لو كان الباري فاعلا بالارادة لم يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا والتوالي بالاتفاق باطلة فالمقدم
باطل بيان الشرطية انه فعل بالارادة ففعله اولى به فاذن هو مستكمل بفعله وذلك ينافي الغنى
وينافي الملك ايضا لاعتبار معنى الغنى في حده وينافي الجواد الذي لا يفعل لعوض لا يقال انه
انما فعل لان الفعل في نفسه حسن او لايصال النفع الى غيره لانا نقول الاتيان به تنزهه وعدم

الاتيان بو نقصر في استحقاق الذم وحينئذ يعود الاستكمال ولما ثبت ان الفاعل بالارادة مستكمل
ثبت ان العالي لا يفعل لاجل السافل ولما ثبت ان الله ليس فاعلا بالارادة وقد اتفقوا على عنايته وجب
تفسيرها بالايبطل ذلك واقول ليس المقصود من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل
هو مقدمة في اثبات المقصد والمقصود هو نفي الغرض عن افعال المبادي العاليات الا ان الشيخ لما كان
مشتملا على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادي الاول وغايات افعالها وجه التلفيق بين الفصول
ان الشيخ اختار من صفات المبدأ الاول المتفق عليها هذه الثلثة لانها مما يشاركه غيره فيها ومعناها
والة على نفي الغرض عن فعله وقدم الغني لانه ادل على ذلك ففسره في الفصل الاول واثبت المطلوب
وحده في فصلين بعده ثم فسر الباقيين في فصلين بعدها وذكر في الفصل الاول واثبت المطلوب والثاني
ان الفاعل اذا قصد نفع الغير وحسن الفعل كان ايضا مستكملا ولما كان البيان شاملا لغير
المبدأ الاول من المبادي العالية جعل الحكم عاما ولما كان تحريك الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوبا
اليها مع انه تابع الارادة بين ان المبادي التي كلامنا فيها هي ليست بباشر تحريكها ولما فرغ من ذلك
ذكر ان نظام الكائنات مع نفي الغرض عن مباديها كيف يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعبر عنه
بالعناية ثم قال الفاضل الشارح والحجة بعد تهذيبها خطابية لانه يقال ما معنى انه لو فعل بالارادة
يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا فان عنيت انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم كان الزام
الشيء على نفسه فان التالي عين المقدم ولم لا يجوز ان يكون الله يستفيد الاولوية لنفسه او دفع
المذمة بفعله فان النزاع لم يقع الا فيه وان عنيت به شيئا اخر فبينه فظهر ان الحجة خطابية من باب
الطامات اقول وهذا يدل على انه يرى تكرار الشيء خطابة وقد قال من قبل ان ذلك داخل في قانون
الخطابة والجواب عن قوله ما معنى قوله الباري لو فعل بالارادة لم يكن غنيا ان يقال معناه انه لو فعل
على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته بل كان كاملا بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله
لم لا يجوز ان يكون الله مستفيدا للاولوية او دفع المذمة ان يقال لان المستفيد بشيء لا يكون
تاما ان لم يكن ذلك الشيء والحكم بان هذا البيان اقناعي من باب الطامات وليس مفوض الى من نظر

في الكلاميين

في الكلاميين وانصف قد تبين لك ان الحركات السماوية قد يتعلق بارادة ما كلية وبارادة
جزئية وتعلم ان مبدأ الارادة الكلية المطلقة الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت
مستكملة الجوهر بفضيلتها لم يصحبها فقر وكانت ارادة مما يشبه العناية المذكورة وانت
تعلم ان المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع او على اتصال بل اما ان يكون محصل الطبيعة
او معدومها والامور الدائمة لا يجوز ان يقال لم يزل شيء لها مفقودا ثم حصل ولا يجوز ايضا
ان يقال لم يزل حاصلا وهو مطلوب بل كان لا لها حاصرة حقيقية ليست جزئية ولا ظنية ولا
تخيلية وليست نسبة مثال ما ذكرناه الى الاجسام السماوية نسبة نفوسنا الى اجسامنا في ان يحصل
منها حيوان واحد كاعليه حالنا لان نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه من حيث تتممه لتطلب مبادي
الكمالية ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين واما نفس السماء فهي صاحبة ارادة جزئية او
صاحبة ارادة كلية يتعلق بها لنا ولها من باب الاستكمال ان كان وفيه سر قال الفاضل الشارح الشيخ
اثبت العقول في هذا النمط باربع طرق وهذا الفصل مع اربعة فصول بعده يشتمل على
الطريقة الاولى واقول انه لم يقصد اثبات العقول اول قصده بل قصد بعد نفي الغاية عن افعال
المبادي العالية ذكر غايات افعال القوى المحركة للافلاك ولزمه من ذلك اثبات العقول فيه فيما بصدده
ببيان ان مبدأ الفاعل لحركة السماوية قوة نفسانية غير عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريره
ان يقول قد تبين في النمط الثالث ان الحركة السماوية متعلقة بارادتين كلية وجزئية وبين ان
مبدأ الارادة الكلية المطلقة الاولى يعني الارادة التي لا تعلق لها بامر جزئي التي تنبعث الارادات الجزئية
عن القوى الجسمانية بسببها يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة القوام فان الاجسام وقواها لا تتصور
الكليات فتلك الذات اما ان يكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتية واما ان لا يكون والاول هو يسمى
بالعقل والثاني هو يسمى بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا التلبية امور الاول
ان العقل المحض لا يصحبه فقر فيكون ارادته شبيهة بالعناية المذكورة وقد تقرر في اخر النمط الثالث
ان المحرك السماوي يطلب بارادته ما هو احسن واولى به والثاني ان المراد الكلي كامر ليس مما يتجدد ويتصرم

على انقطاع كالكميات المنفصلة او على اتصال كالكميات المتصلة بل يكون شيئا واحدا اما من
الطبيعة او معدومها دائما ولا الامور الدائمة المتشابهة الاحوال اعنى المجردة المحضة كالعقول
ولا يجوز ان يتعاكان فيما لم يزل لها شئ مفقود ثم حصل او يتعاكان ما حصل له وهو مع حصوله
طالب له بل يكون كلاتها حاضرة حقيقة ليس جزئية متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية لان الظن
والتخيل انما يكون بسبب الغواشى الجسمانية وهى مبراة عنها والمحرك السماوى بخلاف
ذلك فانه مريد لامور جزئية متجددة ومستمرة على الاتصال وقد يحصل بجسمه ما يطلبه
بالحركة ثم بعونه اذا اعرب شيء الثالث ان الجوهر العقلى لا يكون منطبعا بجسم كنفوسنا فان
نفوسنا مرتبطة باجسامنا من حيث هى ناقصة تطلب مبادى الكمال بها وقد طارت
بذلك متحدة بها انسانا واحدا ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين فاذن مبدا
الارادة الكلية المطلقة الذى هو نفس السماء واما نفس السماء فهى اما صاحب الارادة جزئية
منطبع فى جسمها على ما ذهب اليه المشاؤون او صاحب ارادة كلية مفارق قد تعلقت
بالسماء وانبعث منه صورة منطبقة فيها لتنال من الاستكمال بواسطة جرم السماء
من الجوهر العقلى كما تنال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال قوله ان كان اى ان
كان صاحب ارادة كلية كما وصفنا موجود للسماء وانما اورد هذه اللفظة لانه لم يرد ان
يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع والسر هو ما يوجب القطع بوجود هذه النفس
وهو ان صاحب الارادة الكلية والجزئية يجب ان يكون شيئا واحدا حتى يحصل الارتباط
فيتم الحركة المتصلة   وتنبيه ولا يمكن ان يقال ان تحريكها للسماء لداع شهوانى
او غضبى بل يجب ان يكون اشبه بحركاتنا عن عقلنا العملى يريد ان يشير الى غاية الحركة
السماوية وهى التشبه بالمبادى العالية التى هى العقول المجردة اذ نبه على وجود تلك
المبادى فنقول قد تبين فيما مر ان التحريك الارادى يكون صادرا اما عن تصور حسى او
عن تصور عقلى او الصادر عن التصور الحسى يكون الداعى اليه اما جذب ملايم او دفع

منافى

منافى فاذن هذا التحريك يكون لداع اما شهوانى او غضبى كما فى انواع الحيوانات واما الصادر
عن التصور العقلى فهو كما يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العملى وتحريك السماء لا يجوز
ان يكون لداع شهوانى او غضبى لانهما يختصان بالجسم الذى هو ينفعل ويتغير من حال
ملايمه الى حال غير ملايمه ثم يرجع الى الحال الملايمة فيلتذ ويتقيم من مخيله فيغضب
فليضن لان كل حركة الى لذة او غلبة على النحو الموجود فى الحيوانات متناهية فاذن هو اشبه
بحركاتنا الصادرة عن عقلنا العملى ولا بد ان يكون لمعشوق ومختار اما لنيل ذاته وحاله
او لنيل ما يشبههما   كل تحريك ارادى فهو لشئ يطلبه المريد ويختار وجوده على عدمه
كل مطلوب مختار محبوب ودوام الحركة انما يكون لفرط الطلب الذى يقتضيه فرط المحبة والمحبة
المفرطة هى العشق فاذن لا بد ان يكون تحريك السماء لمعشوق ومختار وذلك المعشوق يكون
اما شيئا غير محصل الذات او شيئا محصل الذات فان لم يكن محصل الذات وجب ان يحصل
بالحركة والا لكان الطلب طلبا للاشئ وهو محال والشئ المحصل بالحركة يكون اما ابنا او
كيفا او كما او ما يتبعها من كمالات الجسم وح انما يكون الحركة لنيل ذات المعشوق وان كان
المعشوق محصل الذات والحركة لا يتجه نحو حصوله حال اما للمتحرك فاما ان يكون تلك
الحال حالا من المعشوق كمماسة او موازاة او ملاقات لم تكن حاصلة فتحصل بالحركة فح يكون
الحركة لنيل حال من المعشوق واما ان لا يكون تلك الحال حالا منه ويجب ح ان يكون مما
يناسب ما ذات المعشوق او حالا من احواله والا فلا مدخل للمعشوق فى الغرض من
الحركة وح لا يكون الحركة حركة لاجله بل فاذن يكون هذا القسم لاجل نيل حال يشبه ذات
المعشوق او حاله وظهر من ذلك ان تحريك السماء الذى كان لمعشوق لا يخلو من ان يكون اما
لنيل ذاته او حاله او لنيل ما يشبههما   ولو كان للاول توقعا اذا لا وطلب المح
لو كان للطلب نيل التشبه من حيث يستمر فهو لنيل شبه لا يستقر اى لو كان المعشوق ما ينال بالتحريك
ذاته او حالا منه وبالجملة يكون من كمالات المتحرك الذى لا يكون حاصلا فيه لكان لا يخلو اما ان

يحصل وقتا ما او لا يحصل ابدا فان حصل وقتا ما وجب ان يقف المتحرك عند حصوله وان لم
يحصل ابدا وكان المتحرك يطلبه ابدا فهو طالب للمحال والارادة المنبعثة عن ارادة كلية يتصور لها
جوهرها قد تجرد عن الغواشي المادية يستحيل ان يكون نحو شيء محال فاذن المعشوق ليس من
كمالات المتحرك ولا مما يحصل بالحركة ذاته او حالة بل هو شيء منفصل الذات خارج عنه ليس
شيء منه ان ينال فظهر ان المتحرك انما يريد نيل التشبه به لا غير اما ان يكون تحريكه لنيل شبه يستقر
كمالا ما قارا يوجد فيه شبيها بكمال المعشوق او يكون لنيل شبه لا يستقر والاول محال لانه يقتضي
عود القسمين المذكورين اعني الموقوف عند النيل وطلب المحال فبقي ان يكون الحركة لنيل تشبه
لا يستقر   فلا ينال بكماله الا على تعاقب يشبه المنقطع بالدائم وذلك اذا كان المتبدد بالعدد
يستبقي نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد يعرض لما هو بالقوة يكون له خروج بالفعل لا محدود
لنوعه او لصنفه حفظا بالتعاقب   اي فلا ينال التشبه بكماله اذ هو غير مستقر الا على
تعاقب يشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم لا نقاله وذلك اذا كانت المتبددة من الجزئيات
الغير القارة بالعدد يستبقي نوعه بالتعاقب وكل عدد يعرض لما هو بالقوة يكون له خروج الى
الفعل حين انتهاء النوبة اليه لا محدود لنوعه او صنفه حفظا للتعاقب والتشبه انما يكون بذلك
الباقي المحفوظ دون الزائل المنصرم   فيكون المتشوق متشبها ما بالامور التي بالفعل من حيث
برائتها عن القوة واستحالة الخير الفائض من حيث هو تشبه بالعالي لا من حيث هو افاضة على السافل
فيكون المتشوق بفتح الواو وتشبها ما يعني يكون ما اليه يتشوق المحرك هو تشبها ما بالامور التي ما بالفعل
يعني المعشوق وهو العقل من حيث برائتها عن القوة واستحالة الخير الفائض اي في حال كونه فائضا
منه الخير من حيث هو تشبه بالعالي يعني مقصوده بالقصد الاول هو التشبه من حيث البراءة عن
القوة واما بالقصد الثاني فانه يرشح عنه الخير حالة التشبه كما يرشح عن معشوقه وفي لفظ يرشح
استعارة لطيفة وهو ان الخير لا يفيض عن المحرك بالذات بل يفيض عن العقل عليه ويرشح عنه على ما
تحته   ومبدا ذلك في احوال الوضع التي هي هيئات فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها

مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب يعني ومبدا ذلك الامر الذي يحصل التشبه به يكون في احوال الو   صح
وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال الغير القار اعني الحركة لا يقع الا في اربع مقولات
كما تبين في العلم الطبيعي والفلك لا يمكن ان يتغير في ثلثة منها التي هي الكم والكيف والاين فاذن
لا خروج له من القوة الى الفعل الا في الوضع وانما قال التي هي هيئات فياضة لان الاجرام النيرة تفيض
انوارها على الاجسام السفلية بحسب اوضاعها والهيئات ليست بذاتها فياضة لكنها كانت معدة
للافاضة وصفها بانها فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها المعنى في السماء مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب
ولذلك يحصل التشبه هذا تقريرها في الكتاب وانما وسم هذا الفصل بالاشارة والتنبيه لا   اشتماله
على بيان غاية الحركة السماوية التي هي التشبه وعلى التنبيه على وجود الجوهر المتشبه به اعني العقل
لو كان المتشبه به واحدا لكان التشبه في جميع السماوية واحدا وهو مختلف ولو كان
لواحد منها بالاخر تشبه لتشابهت في المنهاج ولم يكن كل الا في قليل   يريد التنبيه على
كثرة العقول المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول قد اشار في بعض اقواله الى ان المتشبه به في الجميع
شيء واحد وهو العلة الاولى وقد اشار في موضع اخر الى ان كل فلك قد يخصه معشوق يتشبه
ذلك الفلك به فنبه الشيخ في هذا الفصل على انها كثيرة وسيذكر الوجه في كونه واحدا في الفصل
الذي يتلوه وتقرير الكلام ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع الاجرام السماوية
واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة معينة ولا وضعا معينا وليس
للافلاك طبايع تقتضي وضعا معينا والا لكان المتشبه بالقسر ولا جهة معينة فان وجود
كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك المقتضية لتشابه اجزائه واحواله
ونفوسها ايضا لا يجوز ان يكون الغرض في الحركة طبعها ان يريد تلك الجهة او الوضع الا ان يكون
الغرض في الحركة مختصا بذلك لان الارادة تبع للغرض لا الغرض تبع لها فاذن السبب اختلاف
الاغراض ويلزم من ذلك اختلاف مبادئها المتشبه بها واعلم ان بعض المتفلسفة من الاسلاميين
وغيرهم ذهبوا الى ان المتشبه به هو الجسم وكل فلك سافل متشبه بما يحيط به على ما سياتي بيانه

والشيخ ابطل ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات في الجهات والاقطاب وان كان
قصورا فانما يوجب الضعف المتشبه عن التشبه التام لا مخالفته وليس التشابه موجودا
لا في قليل يعني في المتمثلات بفلك البروج عن مثل القمر فانها تشبه فلك البروج في الحركات
والاقطاب واعترض الفاضل الشارح بان تشبه الفلك بالعقل هو بان يستخرج كل
اللاحقة به الى الفعل كما في العقل وهذا معنى مشترك بين العقول فليس لما به امتياز كل
عقل عن اخر مدخل في ذلك فاذن المتشبه به شيء واحد والجواب ان خروج الكمالات
الى الفعل امر كلي لا يمكن ان يصير غاية لحركات جزئية بل يجب ان يكون غايات الحركات
الجزئية امورا جزئية يلزمها هذا المعنى الكلي وتلك الامور   ان كان اختلاف
الحركات فقد دلنا على اثباتها لكن ليس لنا الى معرفة ماهياتها المتخالفة طريق
على ما يجي بيانه قال ويحتمل ان يكون سبب اختلاف اختلاف حركاتها هو اختلاف
هيولاتها بالمهية كما يجي بيانه فلا يحتمل ان يكون كل هيولى قابلة لا لحركة خاصة و
الجواب عنه مضى فالى تمام ان ذلك يقتضي كون الحركة المستديرة طبيعية وقد مر فساده

وتنبيه ذهب قوم الى ان المتشبه به واحد فقط وان الحركات كان يجوز فيها
ان يكون متشابهة ولكنها لما كان سواء لها ان يتحرك الى اي جهة اتفقت فينال الغرض
بالحركة ثم كان يمكن لها ان يطلب الحركة على هيئة نافعة لما تحت وان لم يكن تلك الحركة في
اصلها لذلك جمعت بين الحركة لما استدعى منها الحركة في الغرض وبين جعلها على هيئة
نافعة ونحن نقول لو جاز ان يتوخى لهيئة الحركة نفع السافل جاز ان يتوخى ذلك
بالحركة ايضا وكان لقائل ان يقول لما كان لها ان تتحرك وان يسكن سواء لديها الا ان
مثل جهتي الحركتين ثم كان ان يتحرك انفع للسافل اختاريه بل اذا كان الاصل هو انها
لا يعمل لاجل السافل بل انما يطلب شيئا عاليا فيتبعه نفع فيجب ان يكون هيئة الحركة
كذلك قال الشيخ في سائر كتبه ان قوما لما سمعوا ظاهر قول الاسكندر اذ يقول ان الاختلاف

في هذه

في هذه الحركات وجهاتها يشبه ان يكون للعناية بالامور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر
وكانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس ان حركات السماويات لا يجوز ان يكون لاجل شيء غير
ذواتها ولا يجوز ان يكون لاجل معلولاتها ارادوا ان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان نفس
الحركة ليست لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق اليه وان اختلاف
الحركات كان ليختلف ما يكون عن كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به بقاء
الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجة سمت موضع واعترض له اليه طريقان
احدهما يختص بوصوله الى الموضع الذي فيه قضاء وطره والاخر يضيف الى ذلك ايصال
نفع الى مستحق وجب في حكم خيريته ان يقصد الطريق الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره
بل لاجل ذاته قالوا وكل حركة كل فلك هي يستبقى على كمال الاحد انما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه
السرعة لينتفع غيره فهذا تقرير هذا الوهم ثم قال في ابطاله فاول ما يقول لهؤلاء انه ان
امكن ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها قصد ما لاجل شيء معلول ويكون ذلك القصد
في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويفرض في نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان
يتم لها جزئية بخصها فالحركة كانت لا يضرها في الوجود وينفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل
عليها من الثاني او اعسر فاختارت الانفع وان كانت العلة المانعة عن القول بان تصير كنها
لنفع الغير استحالة قصدها فعلا لاجل الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة في نفس
قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه العلة موجودة قصد اختيار العلة وكذلك الحال في قصد الحركة
السرعة والبطوء قال وذلك لان قصدا يكون من اجل المقصود فهو انقص وجودا من المقصود لان كل
ما لاجله شيء اخر فهو اتم وجودا من الاخر ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل من الشيء الاخس
هذا ما قاله الشيخ في هذا الموضع وهو واضح قال الفاضل الشارح المعارضة بالسكون
غير واردة لان الحركة يستخرج الكمالات من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان
المقصود هو استخراجها كان حاصلا لكل الحركات فكان الكل بالنسبة اليه على السواء

ولم يكن حاصلة بالسكون ولا نجوم لم يكن الحركة والسكون بالنسبة اليه عرضة على السواء
واقول ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك مع تسليم ما ذهبوا اليه في القول
بانه يطلب التشبه بل مراده بيان ضعف ما تمسكوا به العموم في الفرق بين اصل الحركة
وهيئتها بان التمسك بمثل ذلك في جعل اصل الحركة لاجل نفع ممكن وذلك على تقدير
كون الحركة والسكون بالنسبة الى الفلك على السواء فالعلة الداعية الى اسناد اصل
الحركة الى التشبه هي بعينها داعية الى اسناد هيئتها الى مثل ذلك واذا كان كذلك
وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع فاذن المتشبه بها
امور مختلفة بالعدد اي اذا كان الفلك غير متحرك لاجل ما تحته وقع الاختلاف بسبب
متقدم على ما يتاخر عن الاختلاف وهو نفع ما تحت الفلك ثم صرح بالمقصود وهو كون
المتشبه بها امور كثيرة وان جاز ان يكون المتشبه الاول واحدا ولاجله تشابهت
الحركات في انها دورية هذه اشارة الى ما مر ذكره وهو قول الفيلسوف الاول ان المتشبه
به واحد فحمله الشيخ على ان ذلك هو المتشبه به الابعد يعني العلة الاولى واعترض الفاضل
الشارح عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبها من حيث هو ذلك الواحد لزم تشابه
الحركات وان لم يكن متشابه بل كان المتشبه به غيره او شيئا مركبا منه ومن غيره لم يكن
هو متشبها به وايضا تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صح على الافلاك غيرها
اما اذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعين عليها كانت الحركة الدورية واجبة لها
لذواتها فتعليلها بكون المتشبه به واحدا باطل والجواب عن الاول ان المتشبه به علة ما
للحركة وان لم يكن علة فاعلية لها والعلل قد يكون بعيدة وقد يكون قريبة فكذلك
المتشبه به وايضا كون المتشبه به القريب بحيث يمكن ان يتشبه به لا يتصور الا بعد
وجوده المستفاد من العلة الاولى فاذن ليس هو متشبها به الا مع اعتبار العلة الاولى
ولا يبعد ان يكون استدارة الحركة المشتركة فيها لاعتبار العلة الاولى وما به امتياز

كل حركة

كل حركة عن غيرها لاعتبار ذلك المعنى الذي هو موجود خاص والجواب عن الثاني ان الحركة
يمتنع ان يكون لشيء واجب لذاته لان المتقدم لا يجب لا بحيلة ثابت فاذن هي لا فلاك
ليست تجب ذواتها بل بحسب شيء اخر لا بحسب ذات العلل فاذن يكون استدارتها
التي هي هيئة تابعة لها بسبب شيء اخر او لجدوى زيادة ستعرف الان ليس لك ان يكلف
نفسك اصابة كنه هذا التشبه بعد ان تعرفه بالجملة فان قوى البشر وهم في عالم الغربة
قاصرة عن ادراك ما دون هذا فكيف هذا وجوازه اذا كان المحرك يعين بحسبها ما
منه على التجدد امرا ان يعرض منه في بدنك انفعال يليق بذلك التشبه من طلب الدوام كما
يعرض في بدنك من انفعالات يتبع انفعال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة
فيه فربما لاح لك سر واضح خفي فاجتهد واعلم انه كيف يمكن ذلك وان يكون هيئة
تشبه الخيالات لا عقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية صرفة بحسب استعداد تلك
القوة الجسمانية واستعد لتلويح المعقولات في نفسك بتخييل محاكات لها من خيالك
بحسب استعدادك وربما نادت الى حركات تعتريك ثم ان استهديت ضربا اخر من البيان
مناسبا لما كان فيه فاسمع قد تبين فيما مر ان تحرك الفلك انما يخرج بتحريكه اياه اوضاعه
من القوة الى الفعل طلبا للكمال اللائق به والاوضاع الخارجة الى الفعل وان كانت
كمالات لكنها يكون كمالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس الى المحرك فالكمال اللائق بالمحرك
هو تشبهه لمبدئه في صيرورته بريا من القوة لكن الكمال والتشبه امران يقعان على
اشياء مختلفة الحقائق بالتشكيك ووقوع اللوازم فاذن ههنا شيء بما يحصل المحرك
كل فلك بالتحريك يقع عليه باعتباره معينا الى المحرك اسم الكمال وباعتباره منسوبا
الى المبدا المفارق اسم التشبه والشيخ ذكر في هذا الفصل انك بعد ان عرفت وجود تلك
الاشياء بالاجمال فليس لك ان تكلف نفسك تصور هيئاتها المختلفة بالتفصيل فان
القوى البشرية الممنوة بالشواغل البدنية القاصرة عن تصور ما هيته ما هو اقرب اليها منها

مثله كمهيات كثيرة من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل وكيف هذا ثم اشار الى ذلك بما يريد لاستبعاد
في تصور كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصور بصورة عقلية واورد لذلك مثلا واضحا وهو ان
القوة الخيالية في الانسان التي هي المبدأ الاول لتحريك بدنه لا يستعد عند معان نفسه الناطقة
في افكارها العقلية بل يتمثل فيها صورا خيالية تحاكي تلك الافكار نوعا ما من المحاكاة وكثيرا ما يعرض
للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس كاضطراب بغتة او دهشة او سلوة وغير
ذلك فمشاهدة هذه الامور دالة على جواز ان يعرض لجرم الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال
يحصل في صورته ويجري مجرى خيالاتنا في سنوحها عن الانفعال الحاصل للنفس من تصور كمالات
مبدئه المفارق الحاصلة له بالفعل ولهذا يقتضي كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها محركة
للفلك بتوسط صورة حيوانية منبعثة عنها منطبعة في الفلك كنفوسنا الناطقة بعينها فاشار الشيخ
الى ذلك القبول وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة اي بالجهد في التامل والارتياض بالتفكر لا بالتقليد عن
جمهور المشائين فربما لاح لك سر هو تجرد النفس الفلكية واضح بعد ما اطلعت على احوال نفسك
حتى قبل ان نعتبر احوال النفس الفلكية فاجتهد وابق الفضل واضح وههنا قد تم كلامه في غايات
افعال النفوس الفلكية لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة هي مبادي تلك الغايات
اكد اثبات العقول بضرب اخر من البيان وذلك هو وجه مناسبة ما ياتي من الكلام لما قبله   القوة
قد يكون على اعمال متناهية مثل تحريك القوة التي في المدرة وقد يكون على اعمال غير متناهية مثل تحريك
القوة التي للسماء ثم يسمى الاولى متناهية والاخرى غير متناهية وان كانا قد قيلا الان بغير هذين المعنيين
النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التي يلحق الكم لذاته ويلحق كل ما له او بشيء يتعلق به كمية تلك بسبب
الكمية فمنها ما يعرض للكم المتصل وهو تناهي المقدار ولا تناهيه ومنها ما يعرض للكم المنفصل وهو
تناهي العدد ولا تناهيه والمقدار نفسه كما يمكن فرض لا نهايته في الازدياد لا نهاية المقدار تزايد اعني
الاتصال فقد يمكن فرض في الانقسام لا نهاية الاعداد اعني مراتب الانفصال والشيء الذي له مقدار
كالجسم او عدد كالعلل فرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر اما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد

كالقوى

كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية واللانهاية فيه يكون
بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال
زمانه او مع فرض الاتصال في العمل في نفسه لا من حيث تعتبر وحدته او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات
يكون ثلثة اصناف الاول قوى يعرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة
محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع
عمل غير المتناهية لا في زمان والثاني قوى يعرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة
تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير متنا
والثالث يعرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة تختلف عدد رميهم ولا محالة
يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون بعمل غير متناهية
عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة واذ تقرر ذلك فنقول الشيخ
في هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية واللانهاية على الاجمال وكان مراده ما يختلف في النهاية
واللانهاية بحسب المدة او العدة فقط ولذلك مثل بالمدرة التي يتحرك حركة متناهية بحسبهما و
بالسماء التي يتحرك حركة غير متناهية بحسبهما وذكر ان المتناهي وغير المتناهي قيلا الان للقوى باحد
هذين الاعتبارين مع انهما قد قيلا لغير المعنيين يعني قيلا اولا للكم او لما هو ذو كم   الحركات
التي تبلغ حدودا ونقطا هي التي يقع بها الوصول والبلوغ عن المتحرك موصلا يكون في ان الوصول موصلة
بالفعل فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في ان ثم انه يزول عنه كونه موصلة
في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا لا كون الشيء مفارقا
ومتحركا والان الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الان الذي صار فيه موصلا دفعة وبينهما زمان
كان فيه موصلا وهو زمان السكون لا محالة   يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها
ببعض من غير ان يقع بينها سكونات لتبين به ان الحركة التي هي علة الزمان وضعية دورية واعلم ان
القدماء قد اختلفوا في هذه المسألة فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب افلاطون

ونرسعه الى نفسه ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات والحجة المشهورة لمثبته ان المتحرك الى حد ما
بالفعل انما يصير واصلا اليه في ان ثم انه اذا تحرك عنه فلا محالة يصير مفارقا او مباينا له بعد ان
كان واصلا اليه ايضا في ان ولا يمكن اتحاد الانين لان ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك فيه واصلا ومباينا
معا معا فاذن هما متغايران ولا يمكن تتالي انين من غير تخلل زمان بينهما لما مر في ابطال القول بالاجزاء
التي لا تتجزى فاذن بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك الزمان متحركا لانه ليس
بمتحرك الى ذلك الحد ولا عنه فاذن هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة لانها بعينها قائمة في الحدود المفروضة
في المسافات المتصلة التي يقطعها حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ في الشفا بان قال مباينة المتحرك
للحد التي هي حركة عنه انما يقع في زمان كل الحركة فان عنوا بان المباينة طرف زمان المباينة فليس
يمتنع ان يكون ذلك الان هو بعينه ان الوصول لانه طرف للحركة عن ذلك الحد وطرف الحركة يجوز
ان يكون شيئا ليس فيه حركة وان عنوا به انا نصدق فيه الحكم على المتحرك بانه مباين فهو ان مغاير
لذلك الان ويكون بين الانين زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكنا في ذلك الزمان بل يكون
قاطعا مسافة فيقع ان اورد بين الحد المذكور وبين الموضع المباين لذلك الحد قال وكل
ان اورد وابدل لفظ المباينة بالمماسة فانه يجوز ان يكون طرف زمان اللاّمماسة مماسة ثم
اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور انما تصدر عن علة موجودة تسمى باعتبار
كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما مقربة له الى حد اخر ميلا وتلك العلة هي علة وصول المتحرك
الى الحد المذكور لكن لا تسمى باعتبار الايصال ميلا فاذن هي موجودة ان الوصول والميل
من الامور التي توجد في ان وليس من الامور التي لا توجد الا في زمان كالحركة واما المباينة
فلا يحدث الا بعد وجود ميل ثان يحدث ايضا في ان ويبقى زمانا وملاكيون الان الذي
حدث فيه الميل الثاني هو ان الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد كما فاذن بين
الانين زمان يكون المتحرك فيه عديم الميل يكون ساكنا وسبب عدم الميل وبعد تقرير هذه المقدمات
نعود الى تقرير المتن فنقول الشيخ عرف الحركات المختلفة بالتي تفعل حدودا ونقطا والحد
اعم من النقطة فان كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة تفعل حدودا مثل الحركة في الكيف
اذا كانت متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها فانها انما ينتهي الى حد ما يرجع عنها فهي قد فعلت
ذلك الحد وانما اورد النقطة بعد ذكر الحدود لان البيان في الحركات الاينية المختلفة التي تفعل نقطا
هي نقط زوايا الانعطاف والرجوع يكون اسهل واوضح وانما وصف تلك الحركات بانها هي التي
يتم بها الوصول والبلوغ لان الحركة المتوجهة الى حد ما انما ينقطع بالوصول اليه فالحركة التي
تقع بها وصول بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا تنقطع لا يقع بها وصول الا بالعرض
وانما ذكر المحرك الموصل بقوله عن محرك موصل لان الحجة المعتمد عليها عنده هي المبنية على امتناع
اجتماع المحركين المختلفين اعني الميلين ولم يسم المحرك الموصل الميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار
اخر كما مر وانما وصف المحرك بانه يكون في ان الوصول موصلا بالفعل ليستدل بذلك على وجوده في
ذلك الان واشار الى امكان وجوده في ان الثاني بقوله فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة فيه
ذلك مما لا يقع في ان ثم اثبت بعد ذلك الان الثاني بقوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا الى قوله لكون
الشيء مفارقا ومتحركا وانما قال يزول عن المحرك كونه موصلا مع ان المحرك القريب اعني الميل الاول
لا يكون باقيا عند مفارقة المتحرك للحد لان المحرك الاصلي الذي ينبعث الميل عنه اعني الطبيعة او الارادة
او القوة القاسرة ربما يكون باقيا ويزول عنه ما هو بسببه كان محركا وهو الميل واشار بقوله في جميع
زمان مفارقة المتحرك للحد الى ان الزوال المذكور انما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلا واشار بقوله
ويكون مرة غير موصل دفعة وان بقي زمانا الى وجود الزوال في الان الذي هو مبدا ذلك الزمان
وذلك لان الشيء اذا كان موصلا في زمان ثم صار غير موصل في زمان اخر فله بد من ان يفصل بين
الزمانين ولا يجوز ان يكون الشيء في ذلك الان لا موصلا ولا غير موصل لامتناع خلوه عن النقيضين
ولا يجوز ان يكون موصلا لان الامر الموجود ما لم يرد عليه امر يعدمه فانه لا يزول والوارد اذا
كان مما يوجد في ان كان لا محالة موجودا في الان الفاصل وكان الايصال الذي هو معلوله ايضا
حاصلا معه وانما لم يذكر المحرك الثاني اعني الوارد المتجدد لان الحجة يتمشى من غير ذلك فان الميلين

المختلفين ليسا ممتنع الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الاخر ولما كان
الميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المغني عن ذكر وجود الميل الثاني
ثم اشار الى تغاير الانين بقوله والانين بقوله والان الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الان
الذي صار فيه موصلا دفعة اشار الى وجوب وقوع زمان بين الانين بقوله وبينهما زمان كان
فيه موصلا وذلك لان الميل الثاني لم يتجدد فيه بعد ما تم قال وهو زمان السكون لا يتجه لا
سيما الحركة اعني الميلين معدومان وههنا قد تم الحجة قال الفاضل الشارح انها مبنية
على استحالة تتالي الانات وفيه اشكال وهو ان عدم الان يكون اما على التدريج او دفعة
والاول باطل والا لصار الان زمانيا والثاني يقتضي ان يكون ان عدمه متصلا بان وجوده
فيلزم تتالي الانين قال واجاب الشيخ عنه في الشفا بان قال قولكم عدم الان اما ان يكون
على التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه في جميع الزمان
الذي بعده بلا ان ابتداء عدمه ومعلوم ان ذلك ليس في جميع الزمان الذي بعده لكان
ان ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس انا اخر بل هو عين ذلك الان ولا يستحيل
ان يتصف الشيء بصفة في زمان ويكون في الان الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف
تلك الصفة قال هذا تقرير كلام الشيخ والاشكال باق عليه من وجهين الاول ان حصول
الشيء او عدمه على التدريج غير معقول لان زمان الحصول يحتمل الانقسام ففي الجزء الاول
منه مثلا ان لم يحصل شيء لم يكن الحصول في كل ذلك الزمان بل في بعضه وقد قيل في كله
وان حصل شيء فكان الحاصل هو الذي سيحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشيء في
الاول موجودا معدوما معا وهو محال وان كان غيره لم يكن ذلك حصول شيء على التدريج
بل حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت ان عدم الان المفروض
انما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من
اول حصول يكون هو حاصلا فيه ويلزم من ذلك تتالي الانات الثاني لو سلمنا صحة هذا

التقسيم

التقسيم وهو ان يكون عدم الان حاصلا في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك
الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز ان يقال اللامماسة حاصلة في الزمان الحاصل بعد المماسة
مع انه ليس لزمان اللامماسة طرف غير ان المماسة حتى يكون هناك ان واحد يبطل
الحجة اقول على الوجه الاول معنى الحصول على التدريج هو حصول الشيء الذي له هوية
اتصالية لا يمكن ان يحصل الا في زمان كالحركة وما يتبعها فان تلك الهوية يمتنع وجودها
دفعة ولا يلزم من ذلك ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان لانها من
حيث هويتها ليست بملتئمة عن اشياء كثيرة بل هي شيء واحد من شانه قبول القسمة الى اجزاء
فهي قبل عروض القسمة لا يكون الاشياء واحدا منطبقا على زمان ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد
ذلك الشيء في ذلك الطرف لان وجوده ممتنع الحصول في طرف زماني بل واجب ان يحصل معا
بجميع واما بعد عروض القسمة فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شيء
وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار الاول فهذا هو الحصول على التدريج بل اما في طرف زمان
لا فقط كوصول المتحرك على مسافة الى منتصفها مثلا واما في زمان لا بمعنى ان يكون له
اتصال منطبق على ذلك الزمان بل بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان ان الا ويكون
ذلك الشيء حاصلا فيه وهذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلا في الان الذي هو طرف
حصوله كالكون والتربيع مثلا والى ما لا يكون حاصلا في ذلك الان كاللاوصول وكون
المتحرك على مسافة طرفيها فان جميع ذلك انما يحصل في زمان وفي طرفيه او فيه دون طرفيه و
لهذا حكم الشيخ بتثليث القسمة وحكم بان عدم الان انما يحصل في جميع الزمان الذي يكون
ذلك الان طرفه ويتبين ذلك بتصور النقطة موجودة هناك صادق على طرفي الخط وليس
بصادق على نفس الخط المتصل واما الحكم بانها ليست موجودة هناك فصادق على نفس الخط
وليس بصادق على طرفيه ولا يلزم من ذلك ان يكون للخط طرف اخر غير النقطة يصدق عليه الحكم
بانها ليست بموجودة هناك وعلى الوجه الثاني ان ذلك يقتضي ترتيب الحجة المذكورة في

صدق هذا النقل ولا يقتضي توهين الحجة التي اعتمد الشيخ عليها فان المماسة التي يجب ان يكون السبب
الموصل موجودا فيها لا يمكن ان يكون مبدا زمان يزول فيه السبب كونه موصلا لان ذلك الزوال مفتقر الى حدوث
سبب متجدد ولا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسببان ليسا من الموجودات التي يحصل في ازمنة دون
اطرافها ولا مما لا يوجد الا في اطراف الازمنة ولا مما يكون منطبقة على انفسها فهما اذن مما يوجد في الازمنة وفي
اطرافها والفاضل الذي توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة في الكتاب ولذلك تعجب من ايراده اياها بعد
تزييفها في الشفاء والدليل على ان الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة اشتمال تقريره على ذكر المحرك الموصل
واشارته الى وجوده في ان المماسة وسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ لم يتعرض لذكر السبب الثاني
بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال السببية عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة
بانكار وجود الميل اولا ثم بانكار امتناع اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانيا ثم بتجويز وجودهما في
زمانين مختلفين يتصل بينهما آن واحد لا يوجد فيه اما احدهما او كلاهما وفيما مر من الكلام في كل واحد
من هذه المواضع كفاية   وكل حركة في مسافة تنتهي الى حد ينتهي الى سكون فيكون غير الحركة التي
بها يستحفظ الزمان المتصل فالحركة الوضعية هي التي بها يستحفظ الزمان وهي الدورية لما فرغ من
اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين شرع في المطلوب وهو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية
وتقريره ان كل حركة في مسافة تنتهي تلك المسافة الى حد وينتهي تلك الحركة الى سكون لما تقدم فهي غير الحركة
الحافظة للزمان لان الزمان الذي مقدار الحركة على ما مر لا اول له ولا اخر كما مضى بيانه فالحركة التي هو
مقدارها يجب ان لا يكون لها اول ولا اخر لكن الحركات التي لا يختلف يكون اما مستقيمة واما مستديرة
كما سبق بيانه والمستقيمة لا يمكن ان يتصل دائما لوجوب تناهي المسافات المستقيمة فاذن هي
دورية   واعلم ان القائلين بنفي السكون بين الحركات المختلفة يسندون الزمان ايضا الى الحركة المستديرة
دون غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة و
الزمان اذ هو شيء واحد متصل يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله في الاتصال الوحداني فاذن
الحركة الحافظة للزمان متصلة دائما ولا حركة متصلة دائما سوى الدورية وقد ظهر من ذلك

ان هذا

ان هذا المطلب لا يفتقر الى اثبات السكون المذكور الافتقار   فائدة انما يجب ان يقال صار غير موصل
ولا يجب ان يقال ما يقولون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة هي الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه ليس
يقع دفعة ولا فيهما ما هو اول الحركة ومفارقته وان يزول كونه موصلا واقع دفعة   هذه الفائدة متصلة
بالفصل المتقدم وهو ان الجمهور يقولون في حجتهم التي حكيناها عنهم اعني التي زيفها الشيخ عند اثبات
الآن الثاني عندنا ان المتحرك يصير بعد الوصول مفارقا وقد رد عليهم من بيان غلطهم في مطلوبهم بان المفارقة
عبارة عن الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه والحركة ليست يقع دفعة بل في زمان ولا يوجد فيها شيء هو اولها
لان كل جزء يوجد منها فانه ينقسم ايضا الى اجزاء يتقدم بعضها الى بعض وهكذا حال المفارقة وما
يشبهها فاذن لا يصح ان يقال صار المتحرك مفارقا او مباينا في آن بل يجب ان يقال ان المتحرك صار
غير موصل بعد ما كان موصلا او زال عنه كونه موصلا في آن فان كون الشيء غير موصل قد يقع في آن كما
يقع في زمان وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان الحجة المشهورة لا يصير صحيحة ان بدلت لفظة المباينة
باللامماسة غير مناف لقوله هذا لان تلك الحجة في نفسها ضعيفة والحجة التي يكون فسادها من جهة
المعنى لا تصير صحيحة بتبديل الفاظها تبديلا غير مؤثر في المعنى اما الحجة الصحيحة فربما توهم فسادها اذا
لم يكن الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة فهذا مما يمكن ان يقال في تقرير هذه المسئلة
فالحركة التي يجب ان يطلب حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية   قد مر في الفصل
الاول من الفصول الثلثة الماضية ان القوة التي لا نهاية لها هي التي يكون على اعمال او حركات غير متناهية
وتبين في الفصلين الاخيرين ان الحركة الغير المتناهية هي الدورية فاذن الحركة التي يجب ان يعرف حال القوة
عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية لا غير ولما كان هذا الحكم فرعا على ما تقدم جعل هذا الفصل
تنبيها وقد ظهر في هذا الفصل ايضا انه يريد بلا نهاية القوة لا نهايتها بحسب المدة او العدة
اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره لانه لا يمكن ان يكون الا متناهيا فاذا
حرك بقوته جسما ما من مبدا يفرضه حركات لا يتناهى في القوة ثم فرضنا انه يحرك اصغر من ذلك الجسم
بتلك القوة فيجب ان يحركه اكثر من ذلك المبدا المفروض فيقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الاخر متناهيا

ايضا هذا مع بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت
جسمانية وحركت جسما فلا يخ اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع لانه اما ان لا يكون محلا
لتلك القوة او يكون والقسمان محالان اما الاول فلما يشتمل عليه هذا الفصل واما الثاني فلما يشتمل
عليه اربعة فصول بعده فنقول لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره الى اشارة
فساد القسم الاول والحجة عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون الا متناهيا وذلك لما مر من وجوب تناهي
الابعاد فاذا حرك جسم بقوته جسما اخر فيبدأ مفروض حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد الزماني
او بحسب العدة في القوة فان غير المتناهي لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك يحرك جسما
اخر شبيها بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المفروض
فيجب ان يحرك الثاني اكثر من الاول وذلك لان المقسور انما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة
القاسر من حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم يكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لا ستمال
الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة
الاصغر فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا مما لم يبينه الشيخ في هذا الفصل
الا انه يتبين مما مر في الفصل السادس من النمط الثاني وها سياتي ولما كان مبدا التحريكين واحدا
بالفرض وجب ان يقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الاخر الذي فرض الا نهاية فيه وكان النقصان
ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون ذلك الجانب منه متناهيا وقد فرض غير متناه هف فاذن هذا الفرض
مح واعلم ان هذا البرهان اعم ماخذا مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية
لو حركت بالفرض جسمين مختلفين يوجب ان يكون تحريكها اياهما متساويا ويلزم منه كونها متناهية بالقياس
الى احدهما بعد ان فرضت غير متناهية مطلقا هف فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية
او غير جسمانية يمتنع ان يكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية لان
غرضه في هذا الموضع هو نفي لا نهاية عن القوى الجسمانية والاعتراض المشهور الذي اورده التاج
الفاضل عليه يجوز ان يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطوء وح لا يلزم منه انقطاع احدهما

مندفع

مندفع لان المراد بالقوة المذكورة ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة او العدة دون الشدة على ما مر ثم انه
اورد عليه سؤال آخر وهو ان القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب ازديادها كل يوم على تناهيها
رد الشيخ عليهم بان قال لما لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها قال
ولقائل ان يرد عليه ههنا بما رد به هو عليهم بعينه وهو ان يقول ليس الحركات التي تقتضي هذه القوة عليها
مجموع موجود في وقت ما فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال ولقد ورد عليه بعض تلامذته
هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه ههنا هو كون القوة قوية على تلك الافعال بهذا المعنى حاصل
في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت
في القوة عليهما بخلاف الحوادث فانه كان مجموعها لما كان موجودا في وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة
والنقصان ثم قال الفاضل وللسائل ان يعود فيقول انتم انما تستدلون على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل
والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال وح يعود الاشكال اقول الشيخ لم يحكم بنفي الازدياد عن الحوادث
الغير المتناهية مطلقا بل ذكر في آخر النمط الخامس ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغير المتناهي
المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا نعلم ذلك كونه غير متناه في العدم وفي هذا الكلام تصريح بان كثرة
الشيء وقلته لا ينافيان كونه غير متناه وكيف وربما يوصف بهما وباللانهاية معا في النظر الاول اذا
اختلفت جهتهما اعني جهة الكثرة والقلة وجهة اللانهاية وبيان ذلك ان كل ما يمتد مرتبا في العقل
او في الخارج مقدارا كان او عددا فيكون لا محالة لامتداده جهتان يمكن ان يوصف في ذلك الامتداد
الجهتين معا بالتناهي او يسلب عنهما فيهما التناهي او يوصف في احديهما ويسلب في الاخرى عنه والحكم
بالازدياد والانتقاص عليه لا يكون الا في الجهة الموصوفة بالنهاية لانهما من خواص الكم المتناهي
فاذن الحكم بهما في جهة واحدة لا ينافي سلب النهاية في الجهة الاخرى بحسب النظر المذكور واما امتناع
سلب النهاية عنه اذا كان موجودا على ما هو المقرر عند جمهور الحكماء فذلك لامر يقتضيه خارج عن
مفهومه وهو غير ما نحن فيه واذا تقرر هذا فنقول لما كانت لا نهاية الحوادث في الجهة التي تلي الماضي
وازديادها في الجهة الاخرى التي تلي الحال لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي

لما مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يكن صح

صحيحا كما مرّ واما الافعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما كان لامتدادها مبدأ واجل بالفرض
وكانت مستلزمة لزيادة ونقصان بحسب طبايع المفسورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة
الاخرى او وجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة ايضا وبذلك افترقت الصورتان فهذا ما عندي في هذا
الموضع واما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه فلم يقع الي بالفاظه حتى ينظر فيها قوله اذا كان شي ما
يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لانه لا يكون احدهما اعصى والاخر
اطوع حيث لا معاوقة اصلا اقول لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك
بالقسر اراد ان يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضا فقدم لذلك ثلث مقدمات
اولاها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا للتحريك ولا مانعا عنه
بل كان ذلك لقوة تحله كما مرّ فاذن كبيره وصغيره اذا فرضنا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في
قبول التحريك والا لكان الجسم من حيث هو جسم ما نعا عنه مقدمة اخرى القوة الطبيعية لجسم ما اذا
حركت جسمها ولم يكن في جسمها معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول بل عسى ان
يعرض ذلك بسبب القوة وهذه ثانية المقدمات وهي ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت جسمها
ولا ممانعة يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة والا لم يكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض
بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول لما مرّ في المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة
فانها تختلف باختلاف محلها على ما سنبين في المقدمة الثالثة وهذا التعيين ان التفاوت كما كان
في الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير فهو في الطبيعة بحسب الفواعل لا غير مقدمة اخرى القوة في
الجسم الاكبر اذا كانت متشابهة للقوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت
القوتان بالاطلاق فانها في الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيها بالقوة شبيهة تلك وزيادة وهذه ثالثة
المقدمات وهي ان القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام وتتناسب بتناسب محالها
المختلفة بالكبر والصغر لانها حالة فيها متجزية بتجزيها والفاظ الكتاب واضحة اشارة نقول لا يجوز
ان يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم حركات بلا نهاية لما فرغ من تقرير المقدمات

شرع

شرع في المقصود وهو ما ذكره في صدر الفصل وقوله وذلك لان القوة في ذلك الجسم الاكبر اقوى من قوة
بعضه لو انفرد اشارة الى المقدمة الاخيرة وقوله وليس زيادة جسمه في القدر يوثر في منع التحريك حتى
يكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة اشارة الى المقدمة الاولى لحسب الاحتياج اليها وهو ان المعاوقة
لو كانت في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة في الكبير ايضا اقوى منها في الصغير لكانت نسبة
المحركين والمتحركين واحدة ولكن ليس كذلك لما مرّ في المقدمة الاولى وقوله بل المتحركان في حكمها لا
يختلفان والمحركان مختلفان اشارة الى ما استبان في المقدمة الثانية من كون التفاوت
بينهما بسبب الفواعل لا بسبب القوابل وقوله فان حركا جسمهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية عرض ما ذكرنا
تقرير البرهان بالاحالة على ما مرّ وهو انه يلزم من ذلك وقوع التفاوت في الجانب الذي فرض
غير متناه ويلزم منه تناهي الاقل كما مرّ وقوله وان حرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة
على حركاتها على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا تتميم لهذا البرهان وانما احتاج اليه لان
اللازم مما مرّ ليس الا وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر لكن كان كل في الحجة السابقة
خلفا لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلا متناهيا ولم يكن ههنا خلفا
لان القوة ليست بواحدة بل انما لزم منه الخلف من حيث ذكره وهو ان تناهي حركات الاصغر يقتضي
تناهي حركات الاكبر ايضا لكونهما على نسبة جسميهما المتناهيين على ما مرّ في المقدمة الثالثة فهذا
تقرير ما في الكتاب واعلم انا ذكرنا ان الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية
التحريك فيجب بامتناع صدور شي من التحريك عنها اعني الذي بالقسر والذي بالطبع من غير نهاية لكن
لما كان البرهان الذي اقام على امتناع كون القوة الجسمانية الغير المتناهية محركة بالقسر اعم مما ذكرنا
من الموضع الذي استعمله فيه فهذا البرهان الذي اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع اخص تناولا مما
يجب ذلك لانه لم يتم الا على امتناع صدور التحريك الغير المتناهي عن قوة حالة في جسم لا معاوقة
فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها
وبالجملة القوة المتناهية الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذي يقابل التحريك

بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية فان اجسام المركبة
لايخرج عن معاوقات تقتضيها طبايع بسايطها على ما يتبين فيما بعد واكثر تلك النفوس مما لا ينفك بانقسام
محالها لكون تلك المحال اجساما اليه فاذن هذا البرهان كان اخص مما يجب لكن لما كان المقصد هيهنا بيان
امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة في هيولاتها مبدا للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا
البرهان المشتمل على حصول مقصوده فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية وهي مفارقة عقلية
وفي بعض النسخ فهي غير جسمانية فهي مفارقة عقلية قد بان فيما مضى وجوب وجود حركة غير متناهية وبان
انها لا يكون الا دورية وبان في النمط الثاني ان الاجسام المتحركة بالحركة الدورية هي السماوية فاذن
ثبت ان القوة المحركة السماوية غير متناهية وبان وثبت ايضا بالبرهان المذكور في الفصول المتقدمة ان القوى
الجسمانية لا يصدر عنها حركة غير متناهية فانتجت المقدمتان ان القوى المحركة السماوية ليست بجسمانية
ما ليس بجسماني يكون مفارقا فاذن هي مفارقة والمفارقة اما نفس واما عقل والنفس المفارقة اذا حاولت
تحريك جسما فانما تحاوله لتخرج ما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل والا فلا احتياج لها الى التحريك
فاذن هي مفتقرة في التحريك الى شيء يكون كمالاته موجودة بالفعل ليخرج تلك الكمالات النفسانية من
القوة الى الفعل وذلك الشيء هو عقل ولا محالة يكون ذلك الشيء هو السبب الاول لتحريك السماء فاذن القوة
الاولى التي يصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية **تنبيه** ولعلك تقول قد جعلت السماء يتحرك عن
مفارق وقد كنت قبل منعت ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا صرفا بل قوة جسمانية فجوابك ان هذا
الذي يثبت هو متحرك اول ويجوز ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية قد بين في الفصل
العاشر من هذا النمط ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمية وهيهنا قد حكم بانه
مفارق عقلي وذلك يوهم هيهنا قصر قضية على ان ذلك غير منافي لان الحكم بان المباشر للتحريك
لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافي كون العقل مبدا من وجه آخر واعلم ان تحريك النفس تحريك فاعلي
وتحريك العقل تحريك غائي والغاية وان كانت من حيث هي علة العلية الفاعل مبدا بعيد فهي من حيث
انتسابها للعقل لها باعتبار غير اعتبار انتسابها الى سائر العلل مبدا قريب وبه يخل ما اورده على الفاضل

جهتها

المعلم

وهو ان المحرك القريب ان كان جسمانيا فهو نفس وان لم يكن فهو عقل ولا وجه لكونهما متناسبين **وتنبيه** ولعلك
تقول ان جاز ذلك فيكون متناهي التحريك لا دائم التحريك فيكون لغير هذه الحركة فاسمع علم انه يجوز ان
يكون محرك غير متناهي التحريك يحرك شيئا آخر ثم يصدر عن ذلك الآخر حركات غير متناهية لا على انها
يصدر عنه لو انفرد بل على انه لا يزال ينفعل عن ذلك المبدا الاول ويفعل واعلم ان قبول الانفعالات
الغير المتناهية غير التأثيرات الغير المتناهي والتأثيرات غير المتناهي على سبيل التوسط غير التأثيرات على سبيل
المبدئية وانما يمتنع في الاجسام احد هذه الثلثة فقط معنى السؤال انه ان جاز ان يكون المباشر
لتحريك السماء قوة جسمانية فيكون تلك القوة متناهية التحريك لا دائمة التحريك فيكون محركة بغير الحركة
السماوية الدائمة هف ومبنى الجواب انه يجوز ان يكون محرك غير متحرك عقلي غير متناهي التحريك يحرك
قوة حالة في جسم اي يجدد منه في تلك القوة امورا متصلة غير قارة ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير
متناهية في ذلك الجسم لا على انها يصدر عن تلك القوة لو انفردت بل على انها ينفعل دائما عن ذلك المحرك العقلي
ويفعل بحسب انفعالاتها تلك ثم زاد في البيان بالفرق بين الانفعالات الغير المتناهية وبين التأثيرات
غير المتناهية على سبيل التوسط وبين تلك التأثيرات على سبيل المبدئية وذكر ان الممتنع على القوى الجسمانية
هو الثالث فقط واعترض الفاضل الشارح بان الامور الحادثة في النفس الجسمانية الجسمية لا يجوز ان يصدر عن العقل
لان الثابت لا يكون علة للمتغير وان جاز فليصدر عنه الحركات عنه من غير احتياج الى النفس وايضا لا
يمكن القطع في شيء من القوى الجسمية بانها لا تقوى على افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها عن
العقل دائما والجواب ان المتغير انما يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة والحركة لا يوجد
الا عند تجدد احوال في محركها منسوبة الى ارادة او ميل طبيعي او قسري يكون كل حركة علة لتجدد
حال وكل حال علة لتجدد حركة فيتصل التجددات في المحرك والحركات في المتحرك فاذن لا بد من محرك
يتجدد احواله وليس هو بعقل ولما امتنع في العقل انتساب تلك الاحوال الى طبيعة او قسر ثبت انتسابها
الى النفس واما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهي بحسب انفعالها لا بحسب الفعل فليس بالزام القوى
على الشيخ لانه عين ما صرح به لكنه لا ينتقض فيما لا يتم انفعالاته واعماله فالمبدا المفارق العقلي

العقلي

لا تزال تفيض منه تحريكات النفسانية للنفس السماوية على هيئات نفسانية شتى فتنبعث منها الحركات السماوية

النحو المذكور من الانبعاث ولان تاثير المفارق متصل فما يتبع ذلك التاثير متصل على ان المحرك الاول

هو المفارق لا يمكن من هذا فيه بيان الكيفية صدور الاحوال المتجددة في النفس الفلكية عن العقل

وصدور الحركات بحسبها عن النفس وهو غني عن الشرح استشهاد صاحب المشائين قد شهد بان محرك

كل كرة يحركها تحريكا غير متناهية وانه غير متناهية هي القوة وانه لا يكون بقوة جسمانية فغفل عنه

كثير من اصحابه حتى ظنوا ان المحركات بعد الاول قد تتحرك بالعرض لانها في اجسام والعجب انهم جعلوا لها

تصورات عقلية ولم يحضرهم ان التصور العقلي غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته

او يتحرك بالعرض اي بسبب متحرك بذاته وانت ان حققت لم تستحسن ان تقول ان النفس الناطقة التي لنا

متحركة بالعرض الا بالمجاز وذلك لان الحركة بالعرض هي ان يكون الشيء صار له وضع وموضع لسبب ما

هو فيه ثم يزول ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذي هو منطبع فيه قد مر في بيان كثرة العقول ان

قوما من المشائين ظنوا ان للتشبيه في جميع السموات واحد وان المعلم الاول قد حكم في موضع بوحدته

وفي موضع آخر بكثرته وذكرنا وجه كل واحد من قوليه فذلك القوم زعموا ان المحركات السماوية

هي نفوسها المنطبعة في اجسامها ولزمهم القول بتحركها بالعرض لان الحال في المتحرك بالذات

يتحرك بالعرض والمحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك الى محرك آخر ولا يتسلسل بل يجب ان ينتهي الى

محرك غير متحرك من حيث هو متحرك وسائر ما عدا ذلك الواحد من المحركين متحرك اما بالذات

واما بالعرض وذلك غير واجب لانه يجوز ان يكون المحرك غير متحرك من جهة ما هو محرك فيكون

متحركا من جهة اخرى مثلا من حيث كونها لا في مادة وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء

بالصور المنطبعة في مواد الافلاك دون النفوس المفارقة والعقول فرد الشيخ في هذا

الفصل عليهم بشيئين احدهما قول المعلم الاول فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك

انه صرح بان كل محرك كرة يحركها تحريكا غير متناه وبان التحريك الغير المتناهي لا يكون

بقوة جسمانية وهذا ان القولان ينتجان ان محرك كل كرة جوهر مفارق لكن القوم

المذكور

المذكورين قد غفلوا عن جميع المقولين واثنا جمعا والثاني اعترافهم بان للنفوس السماوية تصورات عقلية

هي مبادي تشوقاتها وتقرير ذلك ان التصور العقلي لا يمكن ان يكون لجسم ولقوة جسم لما مر في النمط الثالث

وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم وقوة جسم فاذن التصور العقلي لا يمكن ان يكون لما يتحرك بالذات

او بالعرض لكن للحركات السماوية تصورات عقلية بزعمهم فهي اذن عقول مفارقة غير متحركة بالذات

ولا بالعرض ثم ان الشيخ ازال وهم من ظن ان النفوس الناطقة متحركة بالعرض وشبه النفوس الفلكية

بها بيان معنى الحركة بالعرض ونفي ذلك المعنى عن النفوس الناطقة وجميع ذلك ظ واعلم ان

المخلصين من المشائين لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكورون وانما يذهب القوم منهم لا يزيد

تحصيل لهم بل عن ذلك وقال الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد فانه قال بهذه العادة والفيلسوف

يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر في زمانه ويضع عددها عدد المبادي المفارقة ولا

سكندر يصرح ويقول في زمانه ويتبع عددها عدد المبادي المفارقة ان محرك جملة السماء

واحد لا يجوز ان يكون عددا كثيرا وان لكل كرة محركا ومعشوقا يخصانه وثامسطيوس يصرح

ويقول ما هذا معناه ان الاشبه والالحق وجود مبدأ وحركة خاصة لكل فلك على انه فيه

ووجود مبدأ وحركة خاصة له على انه معشوق مفارق الاول ليس فيه خبثان لوجه

انيته فيلزم كما علمت ان لا يكون مبدأ الا لواحد الا بالتوسط وكل جسم كما علمت مركب

من هيولى وصورة فتعلم ان المبدأ الاقرب لوجوده من اثنين او عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان

عنه اثنان معا لانك علمت انه ليس ولا واحدة من الهيولى والصورة علة للاخرى بالاطلاق ولا يكون

واسطة بالاطلاق ولا واسطة بل يحتاجان الى ما هو علة لكل واحدة منهما او لهما معا ولا

يكونان معا عما لا ينقسم بغير توسط فالمبدع الاول عقل غير جسم وانت فقد صح لك وجود

عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها او في حيزها العقلي يريد بيان

ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل مجرد ثم الفاضل الشارح هذا الفصل يشتمل

مع الذي يليه على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول وتقريرها في هذا الفصل ان المبدأ

يكون

الاول ليس فيه كثرة الوحدانية كما يتبين فى النمط الرابع فيلزم كما علمت فى النمط الخامس ان لا يكون
مبدأ الا الواحد البسيط الا بالتوسط وكل جسم كما علمت فى النمط الاول مركب من هيولى وصورة
فيتضح لك ان المبدأ الاول الاقرب لوجود الجسم يكون مؤلفا من شيئين او يكون وجود الجسم
عن مبدأ فيه اثنينية لا يصح ان يصدر عنه الهيولى والصورة معا لانك علمت فى النمط الاول
ايضا انه لا واحد منهما علة بوجه ولا واسطة مطلقة للاخرى بل يحتاجان معا الى علة توجد كل واحد
منهما فان ايجاد المركب مسبوق بايجاد اجزائه او يوجدهما معا فلا يجوز ان يكون علتهما القريبة
شيئا غير منقسم فاذن المعلول الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولا جزء جسم ولا بنفس تتعلق بجسم ان
هو عقل محض وافقد صح لك فى هذا النمط وجود عدة عقول متباينة الذوات هى مبادى تحريكات
الافلاك ولا شك ان هذا المبدع الاول فى سلسلتها اى هو ايضا محرك لفلك هو اول الافلاك
او فى حيزها العقلى ان لم يكن محركا لفلك اى يكون مثلا دكالها فى الوجود والبراءة عن القوة

قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام الكرية العالية افلاكها وكواكبها كثيرة العدد هذا
الفصل مشتمل على اربعة مطالب اكثرها تمام بيانه ولذلك وسمه بالتنبيه وانما جمعها ههنا
تذكيرا وتنبيها على كثرة العقول فالاول هو معرفة كثرة الاجرام العالية والثانى معرفة
كثرة محركاتها اعنى نفوسها والثالث معرفة كثرة ما تشوقاتها اعنى عقولها والرابع معرفة
اختلافاتها الذاتية بعد اشتراكاتها فى بعض الامور وفى آخر الفصل تعقيب على تعرف
عللها الفاعلية ووعد لبيان ذلك اما المطلب الاول فالنظر فيه من العلوم الرياضية و
لذلك قال فيه ويمكنك ان تعلم ولم تشتغل ببيانه واما اورد حاصل انظار اهل تلك
العلوم فيه على سبيل الاجمال فاقول الاجرام العالية ينقسم الى كواكب والى افلاك اما الكواكب
فينقسم الى السيارات والى الثوابت والسيارات سبعة والثوابت اكثر من ان يحصى وقد رصد منها
الف ونيف وعشرون كوكبا والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو الحس لا غير والى معرفة
سيرها وثباتها هو الرصد واما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها الاستدلال بحركات

الكواكب الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمية وهو اسناد كل حركة الى جسم يتحرك بالذات
ويحرك بالمحوى عليه بالعرض ووجوب الاتصال فى الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب
التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها وقد اختلف اهل العلم فى عددها اختلافا
لا يهتدى والى يعدان يستقصى هالى الكلية التى يظهر منها حركة واحدة اما بسيطة او مركبة والجزئية
منفصل الكلية التى فالقدماء اثبتوا ثمانية افلاك كلية محيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر
العالى محدب السافل ويكون مراكز جميع مركز الارض ولحدتها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت
فانه مما لا بد منه وان كان كون الثوابت فى افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك ايضا هو فلك البروج
وسبعة للسيارات السبعة على النضد المشهور وان كان فيه ايضا خلاف والمتاخرون زادوا
فلكا اخر غير مكوكب يحرك الكل بالحركة اليومية وجعلوه محيطا بالكل ثم ان الرياضيين جعلوا
الفلك الكلى لكل كوكب منفصلا الى اجسام كثيرة يقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب طولا
وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطوءا وبعدا وقربا من الارض فمن غير المحصلين منهم من جعل
لتلك الاجسام اشكالا غير الكرية كالقائلين بالمنشورات والحلق والدوائر وامثالها وجعلوها
مقصودة فى جوف يشتمل عليها من خمس فلك الكلى ومنهم من جعلها فى حركاتها ايضا مختلفة كالقائلين
باسترخاء اوتارها عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة وكالقائلين باقبال الفلك وادباره
من غيرها استثناء ذلك الى حركة بسيطة متشابهة هذا كله مع اختلافهم فى اعدادها واما
المحصلون الذين يلتزمون القوانين الحكمية فقد اختلفوا ايضا فى اعدادها بعد اتفاقهم ايضا
على وجوب استدارتها شكلا وحركة والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع يقرب من بضع وخمسين فما فوقه
والمتاخرون المصححون الارصاد بطلميوس الفاضل اثبتوا لكل كوكب فلكا ممثلا بفلك البروج
مركزه مركز العالم يماس محدبه مقعر ما فوقه ومقعره محدب ما تحته وهو فلك الكل المشتمل
على سائر افلاك الا القمر فان ممثله المسمى بفلك الجوزهر يحيط بفلك اخر له يسمى المائل
هو الذى يشتمل على سائر افلاكه وفلكا خارج المركز من مركز الارض ينفصل عن الممثل او المائل

يماس محدبا بما ومقعرا بما على نقطتين يسمى الابعد عن الارض اوجا والاقرب منه حضيضا وفلكا آخر
عن الارض
بالتدوير غير محيط بالارض وهو في ثخن الخارج المركز يماس محدبه سطحيه على نقطتين يسمى البعد
عن الارض ذروة واقربها حضيضا ما خلا الشمس فانها يكتفى باحد الفلكين اعني الخارج المركز
او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الآخر بالقياس الى حركاتها الا ان بطلميوس راى اثبات
الخارج لها اولى لكونه ابسط والكواكب الستة مركوزة في تداويرها بحيث يماس سطوحها سطوح التداوير
على نقطة والشمس مركوزة في الخارج المركز ولعطارد فلكا آخر خارج المركز ايضا فله فلكان
خارجا المركز يشتمل المثل على احدهما اشتمال ساير الممثلات على الخارج وهو المسمى بالمدير
ويشتمل المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل الفلك التدوير وهو المشتمل عليه
فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا التقدير اثنين وعشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة
وعشرين عشرة منها موافقة المركز لمركز الارض وثمانية خارجة المراكز وستة افلاك
تداوير يتحرك الفلك الاعلى بالحركة اليومية السريعة ويحرك ما دونه بحركته ويتحرك فلك الاعلى
بالحركة الثانية البطيئة ويحرك ما دونها ولكل فلك من الباقية حركة خاصة الا الممثلات
الستة التي فوق القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين فينتظم الرجعة والاستقامة
والسرعة والبطوء والقرب والبعد بحركات الافلاك الخارجة المراكز والتداوير ويتركب حركات
الكواكب المختلفة الطولية من هذه الحركات على التفصيل المذكور في كتب الهيئة وبقيت الحركات
العرضية الموجودة للتداوير الخمسة المتحيرة وبعض اختلافات الخمسة والقمر والحركة المفيضية
لتناقض البعدين ويقطعي الفلكين العظيمين على ما يظن ان ثبت وجود ذلك التناقض حقيقة محتاجة
الى اثبات اجرام اخر يتحرك بها وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء المهندسين الى عدد من الافلاك
ينبغي ان يثبت مضافة الى ما سبق لاجل هذه الحركات الا ان الى الآن لم يتفق بعد على ذلك
اتفاقها على ما سبق ذكره فهذا هو القول المجمل في عدد الافلاك   ويلزمك على اصول
الذي يعلمك ان لكل جسم منها كان فلكا محيطا بالارض موافق المركز او خارج المركز او فلكا غير محيط

بالارض

بالارض مثل التداوير او كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكوكب
وان الكواكب منتقل حول الارض بسبب الافلاك التي هي مركوزة فيها الآن يتحرك لها اجرام الافلاك
من هيئاتها وذلك يتضح انك اذا تاملت حال القمر في حركاتها المضاعفة واوجبه وحال عطارد في
اوجبه وانه لو كان هناك انخراق يوجب جريان الكواكب وجريان فلك تدويره لم يعرض ذلك
كل وهذا هو الخط الثاني وهو معرفة كثرة النفوس المحركة لهذه الافلاك وهو بحث حكمي ولذلك
قال ويلزمك على اصولك واعلم انهم اختلفوا ايضا في محركات الافلاك الجزئية الكواكب السبعة
فذهب فريق منهم الى ان كل كوكب منها ينزل مع افلاكه منزلة حيوان واحد ذي نفس واحدة
متعلق بالكوكب اولا وتعلقها وبافلاكه بواسطة الكواكب بعد ذلك كما يتعلق نفس الحيوان بقلبه
اولا وباعضائه الباقية بعد ذلك بتوسطه فالقوة المحركة منبعثة عن الكوكب الذي هو كالقلب
في افلاكه التي هي كالجوارح والاعضاء الباقية وعلى هذا التقدير يكون النفوس الفلكية تسعا
اثنتان للفلكين العظيمين وسبع للسيارات وافلاكها وذهب الباقون الى ان كل فلك من الافلاك
المذكورة ذو نفس محركة اياه وكذا كل كوكب وقد اثبتوا للكواكب ايضا حركات وضعية على
نفسها كما اثبتوا لافلاكها فان حكمها في وجوب اخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل واحد
هذا شيء غير محسوس فيما فوق القمر اما القمر فان لم يكن نحوه جيئا لا يتراءى فيه ما لانعكاس كما
يرى من الهالات وقوس قزح او اجساما موجودة واقعة بحذائه بل كان شيئا موجودا ثابتا
فيه في جميع الاوقات على حالة واحدة لم يكن له حركة استدارة لكن الحكم القطعي فيه مشكل والاظهر
انه لا يكون شيئا موجودا فيه لوجوب تساطحه وامتناع تغيره عن مقتضاه الطبيعي وعدد النفوس
المحركة على هذا الراي عدد الافلاك والكواكب جميعا والشيخ حكم بذلك في الكتاب بقوله ان لكل
جسم منها فلكا كان او كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك
عن الكوكب ويؤكده ما ذكرناه قبل من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير والكواكب
مختصة في الابداع بصور كمالية زائدة على صور الممثلات ثم ان الشيخ نفى الوهم الذي يذهب اليه

عند العوام وهو ان الكواكب يتحرك في الافلاك تحرك الحيتان في المياه فان القول بتكثر الحركات المقتضي
لكثرة المحركات مبني عليه وانما نفاه لشيئين احدهما البرهان الكلي المتقدم وهو امتناع الخرق والا
لتيام على الاجسام ذوات الحركات المستديرة بالطبع واليه اشار بقوله وان الكواكب ينتقل حول
الارض الى قوله لا بان يخرقها اجرام الافلاك والثاني برهان جزئي وهو ان الرصد والاعتبار
يدلان على موافاة مركز تدوير القمر اوجه في كل دورة مرتين وهو عند كونه في الاجتماع والاستقبال
وحضيضه ايضا مرتين وهو عند كونه في الاجتماع والاستقبال في تربيعي الشمس وكذا على موافاة مركز
تدوير عطارد اوجه في كل دورة مرتين احداهما عند كونه في تاريخنا هذا في اول العقرب بالتقريب
والثانية عند كونه في اول الثور الا ان اوجه القصير العصر حتى يكون ابعد عن الارض من اوجه الثوري
بخلاف القمر فان اوجه متساويان وموافاة حضيضه ايضا مرتين على التساوي وهو عند كونه في
اول برجي السرطان والحوت فاذن لو لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة يكون التدوير بها لما
يقطع الحامل بحركته وحده لم يعرض ذلك كما والجد في القمر هو ان حامل تدويره يتحرك الى توالي
البروج كل يوم اربعة وعشرين جزءا وكسر جزء من ثلثمائة وستين جزءا من المحيط ويحمل التدوير
معه والمائل متحرك بحركته وحركة الممثل جميعا الاختلاف التوالي احد عشر جزءا وكسرا ويحمل
الحامل معه فيذهب اقلهما عند من اكثرهما قصاصا الاختلاف الجهتين ويبقى حركة مركز التدوير
عن موضعه الاول ثلثة عشر جزءا وكسرا والتقدير الالهي قد اقتضى ان يكون مركز التدوير عند موافاة
الشمس في اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان بعد موضع الموافاة حركتها المذكورتين صار الاوج مما يلي
الجانب الاخر على بعد ثلثة عشر جزءا منه وتحركت الشمس بحركتها الخاصة بها قريبا من جزء الى الجهة
التي يلي المركز منه ايضا فكانت الشمس متوسطة بين الاوج ومركز التدوير على البعدين متساويين
كل واحد منهما اثنا عشر جزءا وكسر ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الاوج ويكون ذلك البعد ضعف
بعد المركز عن الشمس سمي بالبعد المضاعف وسميت حركة الحامل بذلك القدر بالحركة المضاعفة و
هكذا يوما بعد يوم حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور صار بعد الاوج عنها من الجانب الاخر ايضا

ربعا

ربع دور بعد الاوج منها من الجانب الاخر ايضا ربعا وكان بين الاوج والمركز نصف دور واوفى المركز
مقابلة الاوج اعني الحضيض واذا صار بعد المركز عن الشمس نصف دور استقبله الاوج من الجانب
الاخر فوافاه في استقبال الشمس وكل في التربيع الاخر فاذن المركز يوافي الاوج في الاجتماع و
الاستقبال والحضيض في التربيعين واما عطارد فلما كان له فلك خارج المركز اعني المدير
الحامل واوج المدير يتحرك بحركة الممثل البطيئة المهنية في زماننا الى اول العقرب وكان المدير
متحركا بالحامل على خلاف التوالي قدر سير الشمس والحامل متحركا بالتدوير على التوالي ضعف ذلك وكان
التقدير الالهي مقتضيا ان يكون مركز التدوير في الاوجين معا وجب اذا تحرك الفلكان عن ذلك
الموضع ان يصير بعد المركز عن اوج الحامل ضعف سير الشمس وعن اوج المدير بعد ذهاب اقل الحركتين
من الاكثر قصاصا مثل سيرها والبعد بين الاوجين مثله فيكون اوج المدير متوسطا بين اوج
الحامل ومركز التدوير حتى اذا صار بعد المركز عن اوج المدير نصف دورة استقبله اوج الحامل
من الجانب الاخر فوافاه المركز عند حضيض المدير ولاجل ذلك كان المركز في هذا الاوج اقرب الى
الارض مما كان في الاوجين معا ويكون اقرب ما يكون المركز من الارض في موضعين متساويي
البعد عن الاوجين المتقابلين ويكونان لا محالة الى الاوج الادنى اقرب منها الى الاوج الابعد
وهما اول السرطان والحوت فانهما على التثليث من الاوج الابعد وعلى التسديس من الاوج الادنى
فهذه حال القمر وعطارد في اوجيهما اعني في وصولهما الى اوج الحامل مرتين في دورة واحدة وذلك
ما يقتضي الحدس بكون الحركة التي كانت مستندة الى الافلاك لا الى الكواكب انفسها فاذن لا يقع خرق في اجرام
الافلاك وانكر الفاضل الشارح جواز كون الجسم الواحد متحركا بحركتين مختلفتين وقال لان الانتقال
الى جهة يلزم الحصول في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين لزم حصوله دفعة في جهتين سواء كان الانتقال
بالذات او بالعرض او بهما معا ثم قال الا انا نرى الرحا يتحرك الى جهة والنملة عليها الى خلافها
لانا نقول لم لا يجوز ان يكون للنملة وقفة حال حركة الرحا وللرحا حال حركة النملة وهذا وان كان
مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان والجواب ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى

جهتين من حيث هما حركتين كثنان بل يتحرك حركة واحدة تركب منهما فان الحركات اذا تركبت وكانت الى جهة واحدة
احدثت حركة تساوى مجموعها واذا كانت فى جهتين متضادتين احدثت حركة مساوية لفضل البعض على البعض
او سكونا ان لم يكن فضلا واذا كانت فى جهات مختلفة احدثت حركة مركبة الى جهة متوسطة تلك الجهات على
نسبتها وذلك على قياس ساير الممتزجات فاذن الجسم الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة
الى جهة واحدة الا ان الحركة الواحدة كما يكون متشابهة فقد يكون مختلفة وكما يكون بسيطة فقد يكون
مركبة وكل بسيطة متشابهة وكل مختلفة مركبة ولا ينعكسان والحركات المختلفة يكون لها بالقياس الى
متحركاتها الاول بالذات والى غيرها بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد بالذات بل لو كان
فيهما ما هى بالقياس اليه بالذات لكانت احديها فقط واذ اظهر ذلك فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركا
بحركتين حصولها دفعة فى جهتين ولم يحوج ذلك الى ارتكاب شىء مستبعد فضلا عن محال وتعلم انها كلها
فى سبيل الحركة الشوقية التشبهية على ما بين واحد وتعلم انه ليس يجوز ان يقال ما ربما يقال ان السافل منها
معشوقة الخاص ما هو فوقه وهذا هو النمط الثالث وهو معرفة كثرة العقول فان اختلاف الحركات
يقتضى اختلاف مباديها المعشوقة كما مر وانما يثبت ذلك بعد ابطال القول بان الفلك السافل انما
يتحرك شوقا الى الفلك العالى كما مر والقايلون به يجعلون اول الافلاك فلكا ساكنا معشوقا غير مشتاق
ينقطع به الاحتياج وهذا الراى مما مال اليه ابو البركات البغدادى واسنده الى بقراط من القدماء وانما
عبر الشيخ عنه بقوله ما ربما يقال اشارة الى انه مذهب لقوم ولما تقدم ابطال هذا الراى فى الفصل الثانى
عشر من هذا النمط لم يتعرض هاهنا لذلك واذا اثبتنا انها انما يتحرك شوقا الى معشوقاتها المجردة لا الى
اجسام المحيطة بها فعلى مذهب القايلين بتسع افلاك تكون العقول المعشوقة ايضا تسعة عاشرها العقل
المخصوص بالافاضة على عالم الكون والفساد الذى يسمونه العقل الفعال وعلى المذهب الذى يشير اليه
يكون عددها عدد الافلاك والكواكب بزيادة واحد واعلم ان العدد المثبت بالدليل هو ما يقطع
بان العقول ليست اقل منه واما كونها اكثر منه فمن المحتمل اذ لم يدل على امتناعه دليل وتعلم انها
لم يختلف اوضاعها وحركاتها وعوارضها بالطبع الا وليست فى طبيعة واحدة بل هى طبايع شتى وان جميعها

كونها

يبة
كونها بالجنس القياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة وهذا النمط الرابع وهو معرفة اختلاف الاجرام العالية
بطبايعها والشيخ استدل على ذلك باختلاف الاوضاع والاين والحركات التى هى مقتضيات الطبايع كما
بان فاذن هى مختلفة بالانواع وكل نوع منها لا يوجد الا فى شخص واحد وجميعها معنى مشترك
يقتضى اشتراكها فى استدارة الاشكال والحركات وامتناع زوالها عن الاين والاشكال وذلك
المعنى طبيعة عامة هو مبدا حيث يشتمل عليها وهى التى يسمى بالقياس الى الطبايع العنصرية طبيعة
خامسة قوله ان تنتظر هل يجوز ان يكون بعضها سببا قريبا للبعض فى الوجود ام اسبابها تلك
الجواهر المفارقة وحرمت هاهنا توقع منا بيان ذلك لك كله هذا هو البحث على تعرف المبادى الفاعلية
لهذه الاجرام هى اجرام مثلها ام جواهر مفارقة او لوعد لبيان ذلك هداية اذا فرضنا جسما يصدر
منه فعل فانما يصدر عنه اذا صار مشخصا ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكى علة لجسم فلكى يحويه لكان
اذا اعتبرت حال المحوى مع وجود العلة وحدها الامكان واما الوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها
وحدتها ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى هما معا فاذا اعتبرنا الشخص الحاوى العلة كان مع عدم المحوى
امكان لان تشخص العلة متقدم فى الوجوب والوجود على تشخص المعلول فلا يخ اما ان يكون عدم الخلاء واجبا
مع وجوبه او غير واجب مع وجوبه وقد بان انه يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن فى
نفسه واجب لعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته فليس شىء من السماويات علة
لما تحته والمحوى فيه قال الفاضل الشارح هذا الفصل مع خمسة فصول بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات
العقول وهى انه يبين امتناع كون الاجسام والجسمانيات عللا لشىء من الاجسام ويلزم منه ان يكون
عللها المفارقات ولا يجوز ان يكون الاول تعالى لها لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة كما مر فاذن
عللها مفارقات غير الاول وهى العقول اقول والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض
الاجسام العالية علة للبعض ولما كانت الاجسام العالية منقسمة الى حاوى ومحوى وكانت علية الحاوى
على تقدير الجواز اولى لان الوهم قد يتوهم فيبين امتناعها واعلم ان البرهان قايم على امتناع صدور جسم عن
جسم وعما يحل فى جسم على الوجه العام على ما سياتى لكن لما كان بيان امتناع كون كل جسم حاو علة

للمحوى طريق خاص هو استلزامه لثبوت الخلاء ثم ذكر هذا الوجه وسماه بالهداية فان سلوك الطرق الخاصة
الى الهداية احوج من سلوك الشوارع العامة وهذه الطريقة مبنية على ثلث مقدمات احديها ان الجسم لا يمكن ان
يكون علة موجدة لشئ الا بعد صيرورته متشخصا معينا فان الطبايع النوعية ما لم يكن اشخاصا معينة لم توجد
فى الخارج والثانية ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجوب المعلول ووجوده متاخرين
عن وجود العلة فان لو اعتبر المعلول مع وجود العلة كان بحاله فى الامكان لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب
كان من شانه ان يجب وهو ممكن والثالثة ان الشيئين اللذين يكونان معا لا معية المصاحبة الاتفاقية
بل معية بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما عن الاخر فانهما لا يتخالفان فى الوجوب والامكان لان تخالفهما
فى ذلك يقتضى امكان انفكاكهما وتقرير الحجة بعد تقرير هذه المقدمات بان يقال لو كان الحاوى علة
للمحوى لسبقه متشخصا لما بينا فى المقدمة الاولى وح كان وجود المحوى اذا اعتبر مع وجود الحاوى المتشخص
موصوفا بالامكان لما بيناه فى المقدمة الثانية ولكن عدم الخلاء فى داخل الحاوى امر يقارن اعتباره
اعتبار وجود المحوى بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون هو ايضا مع وجود الحاوى المتشخص ممكنا
لما بيناه فى المقدمة الثالثة لكنه فى جميع الاحوال واجب والا لكان الخلاء ممكنا لكنه ممتنع لذاته وليس معناه
ان الخلاء ذاتا هى المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضى لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره
هو المقتضى لامتناع وجوده والمقارن للمحوى هو نفى ما يتصور منه فان المحوى من حيث هو ملاء واذا تحقق
هذا سقط ما يمكن ان يتشكك به وهو ان يقال كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافى كون ما معه اعنى
وجود المحوى واجبا بغيره وذلك لان ذلك الذى يفيد وجود المحوى فى هذا الغرض هو الذى يجعل المحوى
بحيث يمكن ان يتصور معه الخلاء حتى يحكم بوجوب عدمه بالمعنى المذكور ولذلك حكم بامتناع افادته وجود
المحوى والحاصل ان المحوى يكون واجبا بغيره اذا لم يكن معلولا للحاوى اما مع كونه معلولا للحاوى فهو
ممتنع لذاته لا واجبا بغيره ولنعد الى المتن ونقول قول الشيخ اذا فرضنا جسما الى قوله ذلك الشخص المعين
اشارة الى المقدمة الاولى وقوله فلو كان ذلك الحكم الى قوله وحدها الامكان متصلة هى اصل القياس
فان القياس استثنائى وانما اورد تاليها كليا غير متخصص بهذا الموضع تمهيدا لايراده هو المقدمة الثانية متخصصا وقصد المزيد
الايضاح وهذا التالى
صح

وقوله واما الوجود والوجوب

قوله واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها بيان لذلك الحكم الكلى قوله ولكن وجود
المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى هما معا استثناء للتالى على سبيل الاجمال وفيه اشارة ما الى المقدمة الثالثة
ثم انه عاد وجعل التالى متخصصا بهذا الموضع بقوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى العلة كان معه للمحوى
امكان لان تشخص العلة متقدم فى الوجود والوجوب على تشخص المعلول ثم عاد الى استثناء التالى مفصلا
فقال لا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه اى مع وجوب الحاوى او غير واجب مع وجوبه
فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوى واجبا مع وجوبه ايضا لما بيناه فى المقدمة الثالثة لكنه يجب ان
يكون ممكنا معه هف وان كان عدم الخلاء غير واجب مع الحاوى فهو ممكن فى نفسه واجب بعلة فالخلاء
غير ممتنع بذاته بل بسبب هف فاذن ليس شئ من السماويات علة للمحوى فيه وذكر الفاضل الشارح ان
قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى الى قوله على تشخص المعلول تكرار لما قرره اولا ولو حذف لسلم
من تشويش نظم الحجة بسببه والكلام ينتظم بحذفه وضم ما قبله الى ما بعده واقول الاقتصار على ما قرره
اولا غير كاف فى هذا الموضع لانه لم يقرر هناك الا كون المعلول ممكنا مع العلة واجبا بعدها فالاقتصار
عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلاء للمحوى المعلول فان المحوى ما لم يتحد بالحاوى المتشخص فكانه لم يجب
للخلاء ولا لعدمه اعتبار معه ثم لو قدرنا انه افاد ذلك لصار البرهان ح مقتضيا لامتناع اسناد شئ من
الاجسام الى علة اصلا لانه يقتضى كون الخلاء مع تلك العلة ممكنا فاذن الواجب ان تعد العلة بكونه جسما
متشخصا حاويا والمعلول بكونه محويا ليستقيم البرهان فان تاخر مثل هذا المعلول عن مثل هذا العلة يقتضى
ثبوت الخلاء الممتنع بذاته ولما تقرر هذا فاقول ان رام احد نظم ما اورد فى المتن فالاصوب ان يقدم
قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى الى قوله على تشخص المعلول على قوله ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء
فى الحاوى هما معا ثم يضم هذا الى قوله فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا الى اخره فانه بذلك يصير
تقرير التالى المتصل متقدما على تقرير الاستثناء ويسقط منه ما توهم التكرار ولا يبعد ان الاصل قد كان
هكذا وان هذا التقديم والتاخير انما وقع من غفلة الناسخ والله اعلم واما معارضة الفاضل الشارح
بان الحكم بكون ما مع المتاخر متاخرا كالحكم بكون ما مع المتقدم متقدما والعمل الذى هو علة المحوى

واما الثالث فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة بل مع العلة بل نقول ان الحاوى والمحوى وجبا معا عن
شيء فقد يتوهم ان يقال لو سلم لك ان علل الاجسام السماوية ليست بجسم لكنك بجعل الحاوى معلولا
لعلة متقدمة على علة وجود المحوى فيكون متقدما عليه سواء جعلت الحاوى وعلة المحوى صادرتين
عن علة واحدة او عن اثنين ويلزمك على ذلك ايضا القول بامكان الخلاء مع وجود الحاوى نفسه
كما لزم على العقل بكون الحاوى علة وعلى قول الشيخ سواء كان عن واحد او عن اثنين فى قوله فلا
بد لك من ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاوى ومحوى سواء كان عن واحد او عن اثنين اشكال
لان تفسير كلامه ان كان هكذا سواء كان لزوم الحاوى والمحوى او لزوم علتيهما عن واحد او عن اثنين
فعلى لو كان الحاوى والمحوى او علتاهما عن واحد لم يكن للحاوى وجود قبل المحوى ولا لعلة الحاوى قبل
علة المحوى فلم يمكن ان يتوهم للحاوى تقدم بوجه ما انما يتقدم بتقدمه ههنا بان يكون لعلته تقدم على
علة المحوى وح لا يكون العلتان واحدة ولا عن واحد وان فسر على ما فسرناه اولا وهو ان يقال سواء
كان لزوم الحاوى وعلة المحوى عن واحد او اثنين لم يكن مطابقا للحق وان احرى كون الحاوى
والمحوى عن واحد ان يكون احدهما بتوسط دون الاخر لم يكن خاليا عن تعسف ما واقول فى حله
اختلف القائلون باستناد السماويات الى مباديها فقال بعضهم انها باسرها تستند الى العلة الاولى
وانما يختلف صدورها عنها بحسب ترتب المعقول التى هى شروط يتوقف تلك الصدورات عليها
فالحاوى يكونه صادرا بحسب شرط اقدم يكون اعلى مرتبة من المحوى وقال بعضهم انها تستند الى
علل مختلفة المراتب وهى المعقول فاذن قول الشيخ سواء كان لزوم الحاوى والمحوى عن واحد او
عن اثنين ان لم يكن مفسرا لشيء تاما كان اشارة الى المذهبين فان تقدم الحاوى يمكن ان يتوهم
على التقديرين وتقريرا لتنبيه لازالة الوهم ان يقال تقدم الحاوى على المحوى المستلزم لامكان الخلاء
انما يلزم منه كون الحاوى علة وذلك لا يمكن الا عند تشخصه وتحدد مقعره الذى هو مكان المحوى
وعدم وجوب ما يملاه مع حصول ذلك التحدد لكون المحوى معلولا اما اذا لم يكن الحاوى علة
بل كان مع العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدم فان ما مع المتقدم بالمعية الاتفاقية لا يكون

انما يوجد مع الحاوى عندهم متقدمة على المحوى بالذات تقتضى تقدم الحاوى ايضا عليه وهو محذور
فغير متوجه لدلالة المع فى الموضعين بالاشتراك اللفظى على معنيين مختلفين فان احدهما يدل
على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك احدهما عن الاخر من حيث ذاتاهما والثانى على
ملازمة بين شيئين لا يمكن ان ينفك احدهما عن الاخر كما مر فى النمط الاول وامّا ان
يكون المحوى علة لما هو اشرف واقوى واعظم منه اعنى الحاوى فغير مذهوب اليه بوهم ولا يمكن
لما فرغ عن بيان امتناع كون الحاوى علة للمحوى اشار الى القسم الثانى وهو كون المحوى علة للحاوى
وذكر ان الوهم لا يذهب اليه هذا القسم ذهابه الى القسم الاول وذلك لان الوهم انما يذهب الى ما
يتصور فيه مناسبة او مشابهة بوجه ما ولما كانت العلة اتم وجودا من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره
اليها وكان الحاوى اشرف من المحوى لكونه ابعد عما من شانه ان يتغير ويفسد منه واقوى و
اعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة كان اسناد العلية الى الحاوى اشبه
بالحق من اسنادها الى المحوى ثم ذكر ان ذلك مع انه غير مذهوب اليه بوهم ليس بممكن على ما
سيأتى من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم اخر والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة
ظنا منه بان مجرد التلفظ بالشرف خطابة وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف لكان
بيانه خطابيا لكنه لم يعلل بذلك الا كونه غير مذهوب اليه بوهم واما كونه غير ممكن فعلل بما سيأتى
وللمبرهن ان يستعمل كل شيء فى اثبات ما يناسبه على ما بيّن فى صناعته ولعلك تقول هب
ان علة الجسم السماوى غير جسم فلا بد لك من ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاوى ومحوى سواء
كان عن واحد او اثنين ولا يجوز ان امكان الخلاء مع وجود الحاوى قد يعرض ههنا كما عرض فيما مضى
ذكره لانك تجعل الحاوى وجودا غير علة قبل وجود المحوى فاسمع اعلم ان الحاوى انما كان وجوده
يجب امكان المحوى اذا كان علة يسبق المحوى فيكون للمحوى مع وجوده امكان حتى يتحدد بوجوده
السطح ولا يجب معه ما يملاه ان كان معلولا بل يجب بعده واما اذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم
يجب ان يسبق تحدد سطحه الداخل وجود الملاء الذى فيه لانه ليس هناك سبق زمانى اصلا

متقدما اللهم الا اذا كان المتقدم زمانيا اما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما يتفق ان يكون معها والمراد من التقدم الذاتي ها هنا هو احد قسميه الخاص بالعلل لا الذي يكون بالطبع لان التقدم بالطبع غير متصور ها هنا فان المحوى لا يستلزم الحاوي بحسب ذاته المجردة عن الاضافة من غير انعكاس واعترض الفاضل الشريف الحاوي وان لم يكن علة لكن لم لا يجوز ان يفرض متقدما بالطبع على الالزام والشيخ لم ينف هذا الاحتمال ساقط بذلك ... او لعل المعقول قد بين انا نحتج على الامور التي تقررت انه قد يوجد عن غير جسم حاو واحد غير جسم يوجد عنه هذا الاخر المحوى فيكون وجوب الحاوي مع وجوب الجسم الاخر بالذات وتكون المحوى معلولا لغير الجسم الاخر فانه اذا اعتبرت لم معيته مع هذا الاخر كان ممكنا فيكون في حال ما يجب الحاوي فالمحوى ممكن فجوابك ان هذا هو المطلب الاول عند التحقيق وجوابه ذلك بعينه فان المحوى انما هو ممكن يجب قياسا الى الشيء الاخر الذي هو علته وذلك القياس لا يعرض فيه امكان الخلا بوجه انما يفرض بعد الحاوي بالمعية ثم بعد الحاوي لا يسبق له على المحوى وليس كل ما هو بعد مع فهو بعد لان القبلية والبعدية اذا كانتا بحسب العلية والمعلولية بحيث لم يكن علية ولا معلولية لم يجب قبلية ولا بعدية ولما لم يجب ان يكون ما مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع القبل بالعلية قبلا اللهم الا بالزمان هذا هو الوهم المذكور في الفصل السابق مع زيادة بيان وهي ان الحاوي والعقل الذي هو علة المحوى لما صدرا معا عن علة واحدة فقد وجبا عنها معا والمحوى ليس مع وجوب احدهما الذي هو علته واجبا فلا يكون مع وجوب الاخر الذي هو الحاوي ايضا واجبا وح يعود المحذور والتنبيه للجواب هو الذي سبق مع مزيد ايضاح وهو غني عن الشرح ولعلك تقول ان الحاوي والمحوى جميعا بحسب اعتبار نفسيهما غير واجبي الوجود فلو وجب الوجود مكانهما غير واجب الوجود ما مع ان هذين اذا اخذا ممكنين لم يكن هناك تحدد لشيء ولا مكان ان لم يكن خلاء وانما يعرض ما يعرض اذا كان تحدد ليلزم مع تحدد ان يكون الحد محيطا به او غير محيط به فيكون خلا هذا الفصل واضح وقد مر بيان ما يناسبه في اثناء شرح بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوى

وهذا

وهذا القول واحد بعينه سواء نسب التقدم الى صورة الجسم الحاوي ونفسه التي يكون لصورته او الى جملته اي البرهان المذكور على امتناع كون الحاوي علة للمحوى تام سواء جعلت العلة صورة الحاوي او نفسه التي يكون مبدأ لصورته اي يكون العلة هي صورته او غير صورته او جعلت العلة جملة الحاوي فان استلزام امكان الخلاء حاصل مع الجميع لان العلة متقدمة بوجودها لا يكون علة واي هذه الاشياء يفرض علة فانه لا يتم موجودا الا مع الجميع فقد استبان انه ليست الاجسام السماوية عللا بعضها لبعض وانت ايضا اذا افكرت مع نفسك علمت ان الاجسام انما تفعل بصورها والصور القائمة بالاجسام والتي هي كالية لها انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة حتى توجدها او لا توجد بها الجسم فاذن الصور الجسمية لا تكون اسبابا لهويات الاجسام ولا الصور بل لعلها تكون معدة لاجسام اخر لصور ما يحدد عليها او اعراض لما بين امتناع كون كل حاو من السماويات علة للمحوى وكان من المستبعد ان يكون المحوى علة للحاوي كان الحكم بان الاجسام السماوية ليست عللا بعضها للبعض تام بقيله الا ان ذلك برمته يجعل الشيخ هذا الحكم نتيجة الفصول المتقدمة لكن لما كان احد الحكمين الاولين غير مبرهن في هذا الباب اورد البرهان العام على امتناع كون جسم ما علة لجسم اخر وهذا البرهان مع قربه من الوضوح مبني على مقدمات احدها ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودا بالفعل بصورته ويكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل بمادته لانه يكون بها موجودا بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلا والفاضل الشارح علل امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة والشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا ثم ناقضه بان قال نص الشيخ في النمط السابع على ان علم البارى تقدس بصور في ذاته فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معا اقول اما تعليله المذكور فغلط لان الشيء الواحد انما لا يكون قابلا وفاعلا لشيء واحد فان الفاعل يجب ان يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب ان يحل فيه المقبول بل يمكن والواحد لا يكون نسبته الى واحد اخر بالوجوب والامكان معا اما اذا اختلف المقبول والمفعول فقد يكون

مثلا كالنفس فانها قابلة عما فوقها فاعلة فيما دونها وههنا لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم اخر
لكانت فاعلة بالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى الصورة الحالة فيها وهما متغايران فاذن
التعليل بذلك بط واما قول الشيخ نص على ان علمه تعالى صورى ذاتى وان كان على ما ذكره كان
الشيخ ان يقول اعتبار كونه عاقلا للاشياء غير اعتبار كونه عقلا مجردا ايصح ان يقارنه صور المعقولات
وان كان موضوع الاعتبارين شيئا واحدا تنبيها على ان الحق في ذلك ما سنذكره في موضعه
المقدمة الثانية ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام انما يصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك
لان الصور صنفان صور يتقوم بها مواد الاجسام كالصور الجسمية والنوعية وهي كانت قوامها
بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها انما يصدر بواسطة تلك المواد فيكون بمشاركة
من الوضع ولذلك فان النار لا تسخن اى شئ اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان من جسمها
بحال والشمس لا تضيء كل شئ بل ما كان مقابلا لجرمها وصور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام
كالانفس المفارقة بذواتها دون افعالها لكون النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها
من حيث هي نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه والا لكانت مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك
الجسم وحينئذ لم يكن نفسا لذلك الجسم هف فقد ظهر ان الصور انما تفعل بمشاركة الوضع المقدمة
الثالثة ان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا من غير
مشاركة الوضع هف المقدمة الرابعة ان علة الجسم يكون اولا علة لجزئه اعنى مادته وصورته
وهذا قد تقرر فيما مضى وبعد تقرير المقدمات نعود الى المتن فنقول قوله الاجسام
انما تفعل بصورها اشارة الى المقدمة الاولى وقوله والصور القائمة بالاجسام والتي
هي كالصور لها يعني النفوس انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها اشارة الى المقدمة الثانية
وقوله ولا توسط للجسم بين الشئ وبين ما ليس بجسم من هيولى وصورة اشارة الى المقدمة
الثالثة وقوله حتى توجدها اولا ثم توجد بها الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة وقوله فاذن
الصور الجسمية لا تكون اسبابا لهيوليات الاجسام ولا لصورها مسعر وهناك سر امتناع

صدور الاجسام عنها ويتم البرهان وقوله بل لعلها يكون معدة لاجسام اخرى لصورها بحدوثها وعليها
او لاعراض اشارة الى كيفية تأثير الصور في الاجسام الاخر وذلك بان يجعل موادها مستعدة لقبول
صور تفيض عليها من مفيض الصور كالنار التي تجعل مادة ما تجاوره بالتسخين معدة لقبول صورة
هوائية تحدث على تلك المادة او يجعلها معدة لقبول اعراض فان بعض الاعراض ايضا تفيض على الاجسام
من علل مفارقة عند صيرورة تلك الاجسام مستعدة لقبولها ولذلك يبقى موجودة بعد انعدام ما
يظن انه علة لها وذلك كالشمس التي تعد الاجسام للتسخين ويبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس
عن مقابلتها وهذا الفصل اخر الفصول المشتملة على اثبات العقول فقد بان لك ان جواهر غير جسمانية
موجودة وانه ليس واجب الوجود الا واحدا فقط لا يشارك شيئا اخر في جنس ولا نوع فيكون هذه
الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة له وقد علمت ايضا ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية
فيكون هي من هذه الكثرة وقد علمت ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدأ للاثنين معا الا بتوسط
احدهما ولا مبدأ للجسم الا بتوسط فيجب اذن ان يكون المعلول الاول منه جوهرا من هذه الجواهر
العقلية واحدا وان يكون الجواهر العقلية الاخر بتوسطه فلك الواحد والسماويات بتوسط العقليات
قد ثبت بالطرق الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة وثبت فيما مر ان واجب الوجود
واحد وان وجوب الوجود غير مقول على كثرة فوق الاجناس والانواع فاذن هذه الجواهر ممكنة الوجود
لذواتها معلولة للاول وهذه فائدة لاجلها وسم الفصل بالهداية ثم انه شرع في بيان مراتب الموجودات
ومهد لذلك اصولا فذكر انه قد ثبت من استناد السماويات الى علل غير جسمانية ومن امتناع كون الواجب
تعالى مبدأ الا لواحد وامتناع كون ذلك الواحد جسما او جسمانيا او نفسا احكام ثلثة احدها ان المعلول
الاول واحد من هذه الجواهر والثاني ان باقي هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك
الواحد والثالث ان السماويات صادرة من هذه الجواهر ولاجل هذه الفوائد وسم هذا الفصل ايضا بالتحصيل
وليس يجوز ان يترتب العقليات ترتبها ويلزم الجسم السماوي عن اخرها لان لكل جسم سماوي
مبدأ عقليا اذ ليس الجرم السماوي بتوسط جرم سماوي فيجب ان يكون للاجرام السماوية مبادي في الوجود

مع استمرار باق في الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها نازلة في استفادة الوجود مع نزول السموات
هذه الفصل يشتمل على ثبوت حكم اخر متفرع على ما مر وهو وجود استمرار العقول المترتبة الصادرة
عن المبدأ الاول مع صدور السمويات وان كانت السمويات مبتنية بعدها وذلك لان العقول لو
انقطعت قبل انقطاع السمويات بقيت الباقية منها غير مستندة الى علة لانها لا يمكن ان يستند الى غير
المعقول فاذن العقول نازلة في استفادة الوجود منها الى العقل الفلك الاخير واعلم ان الشيخ لم
يجزم بكون العقل الاول علة للفلك الاول ولا بانقطاع العقول عند الفلك الاخير ولا بوجوب نهايتها
في علية الافلاك المتوالية ولا بمساواة العقول للافلاك في العدد بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك
وبانها لا يكون الامر ما هو سبب اما القريب بالذات اعني النفس فحدث بحسب استعداده وهيولي
ذلك سبب الصورة المقارنة له المقومة اياه على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطا بهذا النوع من الارتباط
وزال بذلك الحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن اذ زال عنه ما كان البدن معه محلا
لامكان حدوث النفس اعني الهيئة المخصوصة فبقي البدن محلا لامكان فساد الصورة بزوال
ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلا لفساد ذلك المبدأ من حيث هو ذات مباين عنه
فاذن البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة او مبدأ صورة لا من
حيث هي موجود مجرد وليس بشرط في وجودها والشيء اذا احدث فلا يستند بفساد ما هو شرط في
حدوثه كالبيت يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطا في حدوثه فان قيل لم اوجب استجاب
البدن لحدوث صورة فاحدث مبدأ الملك الصورة ولم يوجب استحالته لفساد تلك الصورة
فساد مبدأ ذلك وما الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضي حدوث معلول ما فانما يقتضي وجود
جميع علل ذلك المعلول بشرائطها وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل بل يكفيه فساد
شرط ما ولو كان عدميا   ان قوما اثبتوا عدد اجسام الافلاك فان الحكم الجزم فيما عدا ذلك
مما لا يصل اليه العقول البشرية ونظر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويز ما لم
يجزم هو به بحصر   من الضرورة اذن ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي
اراد

اراد ان يبين كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الاول فبدأ بالاشارة الى اول كثرة وجب صدورها عنه
وهي جوهر عقلي وجرم سماوي معا وذلك لان وجوب صدور الاجرام السماوية عن الجواهر العقلية
مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضي بالضرورة صدور جرم سماوي وجوهر عقلي معا عن جوهر
واحد عقلي وذلك القول بصدور شيئين عن شيء واحد تناقض القول بان الواحد لا يصدر عنه
الا واحد في بادي الرأي بل القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد يقتضي دوامهم على الاطلاق لان
يقتضيه مجرد هذه العبارة ان يكون الصادر عن المبدأ الاول شيئا واحدا وعن ذلك الواحد واحد
الى هلم جرا حتى لا يمكن ان يوجد شيئان كل واحد منهما في سلسلة الترتيب علة للاخر اما على الولاء او بتوسط
الغير من العلل وهذا ظاهر الفساد فان وجود موجودات كثيرة لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة لكن
المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد اذا كانت جهة الصدور واحدة اما اذا تكثرت جهاته واعتباراته
فقد تصدر عنه اشياء كثيرة غير مترتبة ولذلك حكم بصدور اعراض كثيرة من مقولات مختلفة عن
الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة الى تلك الاعراض والى هذا المعنى
اشار الشيخ بقوله ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان من واحد من حيثيتين وتكثر الجهات والاعتبارات
ممتنع في المبدأ الاول لانه واحد من كل جهة متعال عن ان يشتمل على حيثيات مختلفة واعتبارات متكثرة
كما مر وغير ممتنع في معلولاته فاذن لم يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد وامكن ان يصدر عن
معلولاته فهذا وجه امتناع استناد الكثرة الى الاول ووجوب استنادها الى غيره بالاجمال وبقي
ههنا بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل
وتقدم له مقدمة فنقول اذا فرضنا مبدأ اول وليكن آ وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في
اولى مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر آ بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده وليكن د فيصير
في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الاخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى آ شيء اخر
صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د و
ثان وبتوسط ج و د معا ثالث وبتوسط ج ب رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج

سادس وعن ب بتوسط ح سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ه معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن ج و د حادي عشر ومن ج و د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن الثاني بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحدة صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية فلهذا امكن ان يصدر اشياء في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد واذا ثبت هذا فنقول انا صدر عن المبدأ الاول شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية ما فاذن هيهنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها ثم اذا نسبت الماهية وحدها الى ذلك الوجود عقل الامكان وهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها واذا اخذت لا وحدها بل بالنظر الى المبدأ الاول ولهذا جاز ان يوصف كل واحد من الماهية والوجود بالامكان والوجوب وايضا اذا اعتبر كون الوجود الصادر من الاول وحده قائما بذاته لزمه ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك له مع الاول لزم ان يكون عاقلا للاول فهذه ستة اشياء وجود وهوية وامكان ووجوب وتعقل للذات وتعقل للمبدأ واحد منها في اول المراتب هو الوجود وثلثة في ثانيها هي الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للاول والتعقل بالذات اللازم لتجرده والتعقل للمبدأ الذي استفاده من الاول واثنان في ثالثها وهو الامكان والوجوب المتأخران عن الهوية وذلك باعتبار تأخر الهوية عن الوجود اما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان في ثالثها واسم العقل الاول يتناول هذه الامور تضمنا والتزاما وان كان المعلول الاول من هذه الجملة ليس بالحقيقة الا واحدا والهوية والامكان يشتركان في انهما حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود والتعقل بالذات يشتركان في انهما حالة في ذاته من حيث كونه بالفعل والوجوب والتعقل للمبدأ يشتركان في انهما حاله المستفاد

من مبدأه فهذه الاحوال الثلث هي التي نعبر عنها بالتثليث في الموجود في العقل والاولى والثانية تشتركان في انهما حاله في ذاته والثالثة ممتاز عنهما بانه حالة بالقياس الى مبدئه وهما المرادان من قول من ذكر التثليث واذا تقرر هذا فليرجع الى ما في شرح المتن فنقول قول الشيخ لم ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي يدل على انه لم يجزم بكون العقل الاول مصدرا للفلك الاول اذ لا سبيل الى ذلك بل حكم بالاجمال بان مصدر الفلك الاول جوهر عقلي سواء كان هو اول الجواهر او غيره لك ان كان اول الافلاك هو الفلك المحتوي على جميع الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين فالاشبه ان مصدره لا يكون هو العقل الاول فان الكثرة فيه لا يبلغ عددا يمكن اسناد جميع الثوابت اليها بل هو عقل اخر بعد العقل الاول ولا حصر اختلاف هناك الا ما لكل شيء منها انه بذاته امكان الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول اشارة الى ان اسناد الكثرة الى العقل الذي هو معلول للاول لا يمكن الا من هذا الوجه وانما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة ولم يذكر الهوية والوجود لان المعلول الاول عبارة عن مجموعهما معا والحيثية اللازمة له هي الاربعة التي ذكرها لا غير وقوله فيكون بما له من عقل الاول الموجب لوجوده وبما له من حاله عنده مبدأ الشيء اشارة الى امرين احدهما ما يقتضي من الاول على معلوله والثاني ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول وهما ما يعبر عنهما بتعقل المبدأ ووجوب الوجود اللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس الى مبدئه وهو افضل حالتيه المذكورتين التي بها صار مبدأ لعقل اخر وقوله وبما له من ذاته مبدأ لشيء اخر اشارة الى حاله في ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين التي بها صار مبدأ للفلك وقوله ولانه معلول فلا مانع من ان يكون هو متقوما من مختلفات اشارة الى امكان كون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الاول لذاته وانما اشار بلفظ هو الى العقل الاول مع جميع ما لانه اللازمة له لا الى ما يكون منه في اول مراتب المعلولات وحده فان ذلك شيء واحد كما مر وكيف لا وله ماهية امكانية ووجود من غيره فا اشارة الى الماهية والوجود اللذين لم يذكرهما من قبل وانما ذكرهما هيهنا لكونهما مقومات لا لوازم ووصفهما بالامكان والوجوب تنبيها على استلزامهما للاوصاف المذكورة لم يجب ان يكون الاول هو

منه مبدأ للكمال الصوري والامر الاشبه بالمادة مبدأ للكمال المناسب بالمادة اي ينبغي ان يستند
علية للعقل الذي تحته الى حالة التي له بالقياس الى مبدئه وعلية للفلك الذي تحته الى حالة التي له
بالقياس الى مبدئه ~~...~~ ذاته فانه ذاته بالمادة اشبه وكماله الفائض عليه من مبدئه بالصورة اشبه
والمعلول يشبه العلة ومناسبها ثم صرح ذلك بقوله فيكون بما هو عاقل للاول الذي وجب به مبدأ
لجوهر عقلي وبالآخر مبدأ لجوهر جسماني ثم اشار بقوله ويجوز ان يكون للآخر تفصيل ايضا الى امرين
يصير بهما سببا لصورة ومادة جسميتين الى تفصيل حاله في ذاته الى الحالتين المذكورتين اعني التي له
من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث كونه بالفعل فانه بالاول صار مبدأ لهيولى الفلك التي يكون
الفلك بها فلكا بالقوة وبالثاني صار مبدأ للصورة التي يكون الفلك بها فلكا بالفعل ولاجل كون
الماهية والامكان عدميين في ذاتهما وجوديين بغيرهما كانت المادة عدمية بانفرادها وجودية بالصورة
ولاجل كون الماهية متقدمة على الوجود من حيث العقل متاخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة
متقدمة على الصورة من وجه متاخرة عنها من وجه كما مر في النمط الاول ولاجل كون الوجود
اقرب الى المبدأ في الترتيب كان للصورة تقدم العلية على المادة وهذا ما اردنا بيانه وانما اطنبنا
القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في الاسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسئلة
واسئوا الجهل بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات
البغدادي بانهم نسبوا المعلولات التي بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة
والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لا انها جهته
تعالى وهذه مواخذة تشبه المواخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله
وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما
يسندونه الى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه وبنوا
مسائلهم عليه والفاضل الشارح ممن نسب كلامهم في هذه المسئلة الى الوهن والركاكة والسبب المذكور وقد
ذكر في الشرح ان الشيخ خبط في هذا الكتاب وفي ساير كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه انما يصدر

عقل

عقل وما هو غير العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب وتارة لانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان
من الواجب عليه ان يتفصل فان المحجة غير لايقة بهذا الموضع اقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدرا
لفعل آخر في موضع من كتبه التي وقفت الى كالشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد ولا المباحثات والاشارات
وغيرها من رسائله بل جعل عقله الاول الموجب لوجوده مبدأ لعقل آخر ولعله ذهب في كتاب آخر
الى هذا الفاضل الى ما يخالف ذلك واما جعل الامكان وعقله نفسه مبدأين للفلك فعلى ما ذكره ولا
مناقضة بينهما كما مر واما المحجة التي ذكرها ان كانت هي الاول في هذا الموضع على قصور الجزء وقد
كفى للشيخ بمحجته في موضع حرست الرسل الفصحاء فيه فضلا وشرفا ثم انه اشتغل ببيان ان الامور
المذكورة من الامكان والوجوب والوجود وغيرها لا تصلح للعلية في هذا الموضع وكرر ما ذكره مرارا
من كونها امورا عدمية او امورا مشتركة متساوية في جميع الماهيات وما يجري مجراه والجواب بعد
ما مر من الكلام عليه انها على تقدير تسليم كونها امورا عدمية ليست عللا مستقلة بانفسها بل هي شروط
وحيثيات يختلف احوال العلة الموجودة بها والعدميات يصلح لذلك الموجد بالاتفاق ولما كونها
امورا مشتركة على التساوي فليس كما ظنه بل هي تابعة على ما يقال عليه تلك الامور بالتشكيك كما مر في الوجود
ثم قال المعلول الاول لا يجوز ان يكون متقوما من مختلفات والا لكان الاول علة لها والجواب ان
المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع كمالاته فانه اول ما هيته صدره عن الاول بكمالاتها ويطلق
على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول
الاول بانه متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح ولا مناقضة بينهما والشيخ قد صرح بذلك
في الشفاء في هذا الموضع فانه قال بهذه العبارة وبعض لا تمنع ان يكون من شيء واحد ذات واحدة ثم
يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجودها داخلة في مبدأ قوامها بل يجوز ان يكون الواحد
يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم
عنه بذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن
مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاولى ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم

بان المعلول الاول لا يجوز ان يكون مركبا من مقومات ولم يظهر فساد قولهم الجوهر جنس بالحقيقة لان ذلك يقتضي كون المعلول الاول مركبا من جنس وفصل اقول وهذا خبط وقع منه لاشتباه الاجزا الوجودية بما يجري مجرى الاجزا في العقل ثم قال بعد كلام طويل ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لان الله تعالى اذا اخذ مع السلوب والاضافات الكثيرة والجواب ان السلوب والاضافات انما يعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدا لثبوت الغير كان دورا ثم قال والشيخ لم يذكر على وجوب كون الاشرف بالصورة مبدا للكاين الصوري والاشبه بالمادة مبدا للكاين المناسب للمادة دليلا والذي عول عليه في ساير كتبه ان الاشرف لا يتبع الاخس مع انه هو الذي قال في برهان الشفا واذا رايت الرجل العلمي يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم انه خلط فليت شعري كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث العلمية اقول اذا استند شيئان احدهما اتم وجودا من الاخر الى سببين كذلك وكان السبب الاتم اتم وجودا من السبب الانقص وجب استناده الى السبب الاتم لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا موضع علمي وله نظاير كثيرة لاجلها قال الشيخ في ساير كتبه في هذا الموضع والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة ثم حكم لاجل ذلك بان الجوهر المفارق العقلي الذي هو من الامكان لا مع حال علته في ذاتها اعني الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع حال علته بالقياس الى مبدئها اعني الطبيعة الوجوبية الوجودية وان الجوهر المادي يتبع الحال المناسبة لها على انه ليس يحتاج في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل وهو لم يجزم ايضا بذلك وكيف وهو معترف بالعجز عن ادراك ما هو دون ذلك من تفاصيل الامور كما ذكره في كتابه مرارا بل انما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الاولوية فقط وساير اعتراضات الفاضل الشارح يتحل بما مر وليس اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون الا عن اختلاف وجب ان يصح عكسه حتى يكون الاختلاف الذي في ذات كل عقل يوجب وجود مختلف وينتهي الى غير النهاية فانك تعلم ان الموجب

لا ينعكس كليا تقديرا لو هم ان يقال اذا كانت الحيثيات المذكورة الموجودة في العقل سببا لوجود عقل وذلك بعينه في ذلك العقل وكان كل عقل مشتملا على مثل تلك الحيثيات فاذن يجب ان يكون بحسب كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية والتنبيه على فساده بان يقال اذا قلنا ان كل عقل وفلك يصدر ان معا عن عقل فذلك العقل يشتمل على كثرة ولا يلزم من ذلك ان كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل وفلك معا فان الموجب لا ينعكس كليا والعلة في ذلك ان العقول ليست متفقة الانواع حتى تكون متفقة المقتضيات فالاول يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع وبتوسط جوهرا عقليا وجرما سماويا وكذلك عن الجوهر العقلي حتى يتم الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي لما كان الابداع ايجاد شي بلا واسطة الة او مادة او زمان او غير ذلك وكان العقل الاول هو الذي اوجده الاول تعالى من غير توسط شي اخر ولا شرط وجودي ولا عدمي كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول الشيخ ويتوسط جوهرا عقليا وجرما سماويا ليس حكما بان المتوسط بين الاول وبين اول الاجرام السماوية ليس الا عقل واحد على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما مر اذ لا دليل على ذلك وادعى الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان صدور العقل الثاني عن المبدا الاول بتوسط العقل الاول كلام مجازي لان المؤثر عنده في العقل الثاني ليس هو المبدا الاول بتوسط بل هو العقل الاول فقط ثم انه لم يرد دعواه ببينة وقد كذبه تخصيص الشيخ العقل الاول بانه المبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقي على ما امر به هذا الفاضل مفسر بايجاد لا من غير توسط فاذن لو كان موجد العقل الثاني هو العقل الاول لكان العقل الثاني ايضا مبدعا بالحقيقة وكذلك ساير المعلولات التي لا يستند الى شي غير عللها القريبة وح لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه وهناك يتبين ان ما توهمه ابو البركات ايضا من كلامهم ليس بشي وباقي الفصل ظاهر وانما وسمه بالتذكير لكونه جامعا لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول والافلاك والغرض منه افادة تصوير الجميع معا فيجب ان يكون هيولى العالم العنصري لازمة عن العقل الاخير ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفي ذلك في

استقرار لزومها ما لم يقترن به الصور يريد بيان ترتيب ضد ورما في عالم الكون والفساد عن مباديها
وبدأ بالهيولى المشتركة للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل الاخير وهو العقل الذي لا يلزم عنه جرم سماوي
واليه ينتهي العقول ويعرف بالفعال فنقول لما كانت الاجسام الكاينة من هذه الهيولى قابلة لجميع انواع التغير
والحركة بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلا محضا بل وجب ان يكون ما هو سببها القريب
مشتملا على نوع من التغير والحركة وليس هناك شيء يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية فاذن وجب
ان يكون للاجرام السماوية ضرب من التاثير في تحصيل هذه الاجسام ولما كانت هذه الاجسام متولدة من
هيولى مشتركة وصور مختلفة وكان كل واحد منهما قابلا للتغير والحركة في حده وجب ان يكون اختلاف صورها
مما يوثر فيه اختلاف في احوال الاجرام السماوية وان يكون اشتراك مادتها مما يوثر فيه اشتراك في احوال الاجرام
السماوية والاجرام السماوية تشترك في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون
بمقتضى تلك الطبيعة تاثير في وجود المادة المشتركة ويكون ما يختلف فيه مبدأ تهيئتها للصور المختلفة
ولا يمكن ان يكون ذلك كافيا في ايجاد المادة اما اولا فلان الاجسام وتوابعها لا يمكن ان يكون عللا
لمواد اجسام اخر كما مر واما ثانيا فلان الامور الكثيرة المشتركة في النوع او الجنس لا يكون وحدها
بلا مشاركة من واحد معين علة لذات واحدة بل يكون بارتباط بواحد يردها الى امر واحد كما مر في
النمط الاول في كون الصورة علة فاذن العقل المذكور هو الذي يقتضي عنه بمعاونة الحركات السماوية
مادة فيها رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال كما ان في ذلك العقل رسمها على جهة التفعيل وهذا هو
المراد من قول الشيخ ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكفي وجود المعلول
الطبيعة المتفقة الفلكية في استقرار لزوم المادة ما لم يقترن بها الصور كما مر بيانه في النمط الاول
فان قيل انكم نفيتم امكان كون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم اخر وههنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية
جزءا من علة مادة جسم اخر وههنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزءا من علة مادة جسم اخر اجبنا بان
الطبيعة الجسمانية ليست شريكة في افاضة اصل وجود المادة بل هي معينة في جعل ذلك الوجود بحيث يقبل
التغير والحركة في حده كما مر   واما الصور فتفيض ايضا من ذلك العقل ولكن يختلف في هيولاها

بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة   لما فرغ عن ذكر كيفية صدور المادة
العنصرية عن مبدأها اشتغل بذكر الصورة وبين انها تصدر ايضا من ذلك العقل ولكن يختلف في
الهيولى بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من اختلافات وضاع
العلويات وحركاتها وذلك بان يكون اذا اختص المادة تاثر من التاثيرات السماوية بلا واسطة
جسم عنصري او بواسطة منه تجعلها على استعداد خاص بعد العام الذي كان في جوهره فاض عن
هذا المفارق صورة خاصة وارتسمت في تلك المادة فاذن هناك مخصصات مختلفة ومخصصات
المادة معداتها والمعد هو الذي يحدث منه في المستعد امر ما يصير مناسبته لذلك الامر شيئا بعينه اولى
من مناسبته لشيء اخر فيكون هذا الاعداد مرجحا لوجود ما هو اولى فيه من واهب الصور ولو كانت
المادة على التهيؤ الاول العام لتشابهت نسبتها الى الصور الا ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها
وذلك الاختلاف ايضا يثبت الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص به مادة دون مادة الامر
آخر يرجع اليها وهو الاستعداد فاذن لا بد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة
ومثاله الماء اذا افرط تسخنه فان ما لزمه بذلك يصير بعيدة المناسبة للصورة المائية شديد المناسبة
للصورة الهوائية وهذا هو الاستعداد فصار من حقها ان يفيض الصورة الهوائية عليها ويزول
الصورة المائية عنها وهذا هو الاستحقاق   ولا مبدأ الاختلاف فانها الا الاجرام السماوية بتفصيل
ما يلي جهة المركز مما يلي جهة المحيط وباحوال يدق عن ادراك الاوهام تفاصيلها وان فطنت بجملتها
وهناك يوجد صور العناصر يريد ان يشير الى سبب اختلاف صور العناصر الاربعة وذكر ان مبدأ
ذلك الاختلاف هو الاجرام السماوية المقتضية لتفصيل كرة كرة بل المركز مما يلي جهة المحيط الى ان يتفصل
حشو الفلك الاخير الى اربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب اجمالي واما التفصيلي فقد دق عن
ادراك الاوهام واعلم ان الشيخ ذكر في الشفا ان قوما من المنتسبين الى هذا العلم يعني الكندي
ومن يتبعه بعده قالوا ان الفلك لانه مستدير فيجب ان يستدير على شيء ثابت في حشوه فيلزم من
محاكته له التسخين حتى يستحيل نارا وما يبعد عنه يبقى ساكنا فيصير الى التبرد والتكثف حتى يصير

ارضا وما يلي النار منه يكون حارا ولكنه اقل حرارة من النار وما يلي الارض يكون كثيفا ولكنه اقل تكثفا
من الارض وقلة الحر وقلة التكثف يوجبان الترطب فان اليبوسة اما من الحر واما من البرد
لكن الترطيب الذي يلي الارض هو ابرد والذي يلي النار هو احر بهذا السبب كون العناصر قال
ان ذلك ليس بسديد عند التفتيش لانه يقتضي ان يكون الوجود اولا للجسم ليس له في نفسه احدى الصور
المقومة غير الجسمية وانما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ثانيا والحق ان الجسم لا يستكمل له وجود
بمجرد الصورة الجسمية التي هي الابعاد فقط ما لم يقترن به صور اخرى فان الابعاد يتبع في وجودها
صورا اخرى تسبق الابعاد وان شئت فتأمل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل
الجسم لا يصير جسما بحيث يتبع غيره في الحركة او يسكن الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا تمت
طبيعته يستحفظ باصلح المواضع لاستحفاظها فان الحار يستحفظ حيث الحركة والبارد يستحفظ حيث
السكون قال ولا تنكر ان يكون الامر على قانون اخر وهو ان يكون هذه المادة التي تحدث بالشركة
تفيض عليها من الاجرام السماوية اما عن اربعة اجرام واما عن عدة منحصرة في اربع جمل عن كل واحد
منها ما يهيؤها لصورة جسم بسيط فاذا استعدت نالت الصور من واهبها او يكون ذلك كله يفيض
عن جرم واحد وان يكون هناك نسب توجب انقساما من الاسباب الخفية علينا ويحسب هيئاتها
بحسب نسبها من السماوية ومن امور منبعثة من السماوية امتزاجات مختلفة الاستعدادات كقوى
بعدها واهبات تفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقية من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم
اراد ان يشير الى اسباب الامتزاجات التي هي مبادئ التركيبات فذكر انها انما يجب لشيئين احدهما
نسب العناصر من السماويات والثاني امور منبعثة عن السماويات اما النسب فلمحاذات الشمس الموضع
من الارض المقتضية لاضاءة ذلك الموضع وبتوسط الضوء لتسخينها وبتوسط التسخين لتحلخل الجسم
المتسخن او اصعاده وبسبب التخلخل او الصعود لاخراجه من موضعه الطبيعي وبسبب الخروج من
موضعه لامتزاجه بغيره واما الامور المنبعثة من السماويات فكالهيئة الفائضة على الطبائع والصور
والنفوس التي بها تصدر الافعال عنها فانها امور تنبعث عن الصور الفلكية التي هي مبادئ حركاتها

فتصير هذه الصور بسببها فعالة في موادها ومواد غيرها واذا صارت فعالة صارت محركة لهذه الاجسام
مازجة بعضها بالبعض كما يشاهد من القوى الغاذية فصارت عللا للامتزاجات واعلم ان المراد
من الامور المنبعثة عن السماويات ليس هو تلك الصور والنفوس انفسها لانها ليست منبعثة عن السماوات
انما هي منبعثة عن جوهر مفارق بل المراد تلك الهيئات المذكورة التي تعد موضوعاتها لان يكون
مبادئ افعال بحسبها وبعد حصول الامتزاجات عن هذين السببين يحدث المزاجات المختلفة
وتستعد بحسب بعدها وقربها من الاعتدال لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية
والناطقية فتفيض تلك الصور والنفوس عليها من العقل الفعال كما مر تقريره في النمط الثاني
وعند الناطقة يقف ترتيب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال بالالات
البدنية وما يليها من الافاضات العالية وهذه الجملة وان اوردناها على سبيل الاقتصاص
فان تاملك ما اعطيته من الاصول يهديك سبيل تحققها من طريق البرهان يشير الى ان اخر
المراتب الموجودات العقلية جوهر عقلي هو النفس الناطقة كما كان اولها جوهرا عقليا هو العقل
الاول الا ان ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا غنيا في اول ابداعه بريا من القوة والنقصان
كل البراءة وهذا الجوهر لما كان موجودا بوسائط كثيرة محدثا بعدها وفي مادة كان كالاثر متأخرة عن
وجوده وكان محتاجا الى الاستكمالات من افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالالات البدنية
وبما يليها من الاجسام التي بعدها لقبول تلك الافاضات ولما انتهى الى اخر المراتب قطع الكلام
في هذا النمط والفاضل الشارح اورد شكوكا منها ان الاستعدادات المذكورة ان كانت عدمية لم تكن
اسبابا للترجيح وان كانت وجودية فكلهم نصوا ورد ما عن السماويات يقتضي اعترافهم بان للسماويات
صالحة للعلية وح يمكن اسناد الصور اليها دون العقل الفعال وان ابوا عن ذلك لقولهم
الصور لا يصدر عن الاجسام فلا كلام في ان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الجسمانية
اليها ممكن وذلك مما لا يذهبون اليه والجواب ان اسناد الاعراض الى الاجسام يستدعي شرائط
كالوضع المخصوص وغيره كما استجمعت تلك الشرائط اسندت اليه وما لم يستجمعها اسندت الى غيره

ومنها انهم لما حكموا بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة
عنه وهذا ايضا نقض قولهم الواحد لا يصدر عنه الا واحد فان جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل
فهلا اسندوا ذلك الصدور الى المبدأ الاول وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض قد
نسبه في بعض كتبه الى الشهرستاني رحمه الله اورد عنه جوابا نسبه الى بعض الناس وهو ان الواحد
يفعل افعالا كثيرة عند تعدد الالات كالنفس الناطقة او عند تعدد القوابل كالعقل الفعال اما
الاول فلما لم يجز ان يفعل بتوسط الالة ولا المادة لم يمكن اسناد هذه الكثرة اليه اقول هذا الجواب ليس
بمرضي على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدأ الاول وبين العقول المجردة في نفي الفعل بتوسط الالة و
المادة عنها بل انما يجوزونه في النفوس فقط والجواب الصحيح ان يقال صدور الافعال التي لا تنحصر عن
فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات غير محصورة فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سببا لكون الفاعل
في نفسه بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك الافعال المتكثرة بل انما هو سبب لتعين كل فعل من تلك الافعال
الممكنة الصدور لكل مادة وتخصص كل مادة به دون غيره فاذن فاعل هذه الصور والقوى مشتمل
على حيثيات غير محصورة والاول تعالى عن ذلك فاذن هو موجود من المعلولات متاخر الوجود عما يترتب
من المبدأ الاول بحيث يمكن اشتماله على امثال تلك الحيثيات ومنها ان اسناد الحوادث الى الاحوال
السماوية الحادثة يقتضي اسناد تلك الاحوال الى غيرها حتى تصير الاسباب دفعة او يستند شيء الى ما
يسبقه بالزمان وهما ممتنعان عندهم وهذا الشك مكرر وقد تقدم جوابه

يريد ان يبين في هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها عن الابدان مع ما تقرر فيها
من المعقولات وكيفية تقرر المعقولات في الجواهر المجردة العاقلة اياها ووجوب تعقل الاول الواجب
جميع الموجودات الكلية والجزئية على الوجه الاشرف من وجوه التعقل وكيفية كون علمه سببا للنظام الكل
وكيفية وقوع الشر في الكائنات مع تعقله اياها من حيث هي خيرات تابعة لذاته التي هي منبع الخير وما
يتصل بذلك من المباحث وانما وسمه بالتجريد لتجرد موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية

تأمل كيف ابتدأ الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس الى الاشرف
فالاشرف حتى بلغ النفوس الناطقة والعقل المستفاد لما ذكر في اخر النمط المتقدم مراتب الموجودات
اراد ان يبتدئ في هذا النمط بالاشارة الى مبدأ الوجود ومعاده فان الموجود بذلك الترتيب قد
صار ذا مبدأ ابتدأ منه وذا معاد عاد اليه ومراتب البدو بعد المبدأ الاول هي مرتبة العقول من
العقل الاول الى الاخير وبعدها مرتبة النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس
الفلك الادنى وبعدها مرتبة الصور من صورة الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة
الهيوليات من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية وبها ينتهي مراتب البدو و[illegible]
بعدها مراتب العود اعني التوجه الى الكمال وبعد التوجه منه واولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة
من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مرتبة الصور الاول الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنية وغيرها
على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس النباتية باسرها وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية
على اختلافها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية جميعها والمرتبة الاخيرة هي
مرتبة العقل المستفاد المشتمل على صور جميع الموجودات كما هي اشتمالا انفعاليا كما كانت
العقول في المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالا فعليا فبالعقل المستفاد يرجع الوجود الى المبدأ
الذي ابتدأ منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد ان هبط عنها وظاهر ان الشرف اعني البراءة عن
القوة مرتب في صفتي المراتب على التكافؤ منه من الجانبين الى الهيولى التي وجودها ليس الا
كونها بالقوة في نهاية الخسة وتحاذيها في الجانب الاخر العقول المجردة وما فوقها

ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوع ما للصور العقلية غير منطبعة في جسم تقوم به بل
انما هي ذات آلة بالجسم واستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت لا يضر
جوهرها بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية لما كانت النفس الناطقة
واقعة في اخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجردها عن البدن فاستدل لتجردها
في ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة وما يشبهها غير متعلقة الوجود تبقى غير فاسدة بها القاعدة
الوجود على ما بين في النمط الثالث وعزم على بقائها بعد الموت لذلك واشار بلفظة لما الى ما ثبت

في النمط الثالث من عدم انطباع النفس في الجسم وبقوله التي هي موضوعة ما للصور العقلية الى كمالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التي بها استدل على امتناع انطباعها في الجسم وبقوله بل انما هي ذات الة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها في وجودها او كمالاتها المذكورة اليه ثم جعل قوله فاستحالة الجسم عن كونه الة لها لا يعرض جوهرها تاليا لما وضعه بعد لقطها وما هو مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة وهذا برهان ما هو عمدة براهين هذا الباب على ما ذكره الشيخ ابو البركات البغدادي واعلم ان اسناده حفظ العلاقة مع الجسم هاهنا الى الجسم ليس بمناقض لاسناده حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة في النمط الثالث الى النفس لان النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ ايضا اوله لكن بالعرض وذلك لان فساد المزاج المقتضي لقطع العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه ولذلك اسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق الفساد الى الشيء مما من شانه ان يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشيء لكنه حفظ بالعرض ثم ان الشيخ اكد هذا المطلب بما اورده بعد هذا الفصل اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الالات لانها تعقل بذاتها كما علمت لا بآلتها ولو عقلت بآلتها لكان لا يعرض للآلة كلال البتة الا ويعرض للقوة العاقلة كلال كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما يكون القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة واما في طريق النمو والازدياد وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الالة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لانك علمت ان استثناء عين التالي لا ينتج واريدك في ذلك بيانا فاقول ان الشيء اذا اعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا على انه لا فعل له في نفسه واما اذا وجد وقد لا يشغله غيره ولا يحتاج اليه دل على ان له فعلا بنفسه المشتمل على جعل غير المبصر كالاعمى بصيرا والمتنبه جعل غير اليقظان كالنائم يقظانا فمعنى تسميته هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه تعريض بان البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث المذكورة في الفصول الموسومة

بالتنبيهات

بالتنبيهات لان المبالغة في حث الغافل عن ادراك الشيء الحاضر امام ناظريه في نسبته الى العمى اكثر منها في نسبته الى النوم واما كون هذا البحث اوضح من غيره فلانه يفيد استبصار الغافل لذاته بذاته وما عداه يفيد استبصاره بغيره وبقوله اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الالات تكرار لما سلف في الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهي ان فقدان الالات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال لا يضرها في بقائها في نفسها ولا في بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال فان الفاعل والقابل لها موجودان معا عند فقدان الالات والالات المفقودة ليست بالات لها بل لغيرها وقوله لانها تعقل بذاتها كما علمت اشارة الى ما مر في النمط الثالث من بيان كون النفس عاقلة بذاتها لا بالالات البدنية ثم انه اراد المبالغة في ايضاح ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات البدنية الزائلة عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك اربع حجج منها واحدة في هذا الفصل وهي استثنائية متصلة مقدمها قوله ولو عقلت بالاتها وتاليها متصلة كلية موجبة هي قوله لكان لا يعرض للالة كلال الا ويعرض للقوة كلال ومعنى هكذا لو كان تعقل النفس بالات بدنية لكان كلما يعرض لتلك الالات كلال يعرض لها في تعقلها كلال وذلك واضح فان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط وقوله كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة استشهاد بالافعال التي تصدر عنها بالالات البدنية وتختل باختلالها وفائدة هذا الاستشهاد ان جودة الفاعلية قد يكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة وقد يكون بسبب التجربة الحاصلة له عند استحضار صور افعال مختلفة صدرت عنه وقد يكون بسبب القوة التي بها يكون اقتداره على الفعل اتم اقتدار والانسان في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه في سن النمو بالوجوه الثلثة جميعا ويكون اجود احساسا بالوجهين الاولين اعني بسبب التمرن والتجارب المقتضية لاستثبات المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لا يكون احد بصرا ولا سمعا والمراد هاهنا الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس والتحريك وقوله ولكن ليس يعرض

هذا الكلال استثناء لنقيض التالي وهو متصلة سالبة جزئية تقديره ولكن ليس كلما يعرض للآلات
كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال بل قد تكل الآلات ولا تكل هي في تعقلها بل اما تثبت واما
تزيد وتنمو كما في سن الانحطاط وايضا كما يكثر بعد توالي الافكار المودية الى العلوم فان الدماغ
يضعف بكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوى لازدياد كمالاتها وهذا الاستثناء انتج نقيض المقدم
وهو ان تعقلها ليس بالآلة البدنية ومنها قد عرف الحجة ثم ان الشيخ اشتغل ببحث وهو يمكن ان يعرض
هيهنا وهو ان يقال لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها ليس بالآلة
لكان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها بالآلة وقد كان هذا استثناء لعين
التالي وهو غير منتج ثم زاد في بيانه بان وجود الفعل لشيء في صورة معينة يدل على كونه فاعلا مطلقا
اما عدمه في صورة معينة فلا يدل على كونه غير فاعل اصلا قال الفاضل الشارح معترضا على ذلك
يجوز ان يكون المعتبر في بقاء النفس على كمال تعقلها حدا معينا من الصحة البدنية وهو باق الى
اجزاء الشيخوخة ويكون النقصان الحاصل في زمان الكهولة وما فيها يزيد على ذلك المعتبر بخلاف
الحاصل في اخر الشيخوخة فانه واقع في نفس ذلك المعتبر وح يكون النقصان الثاني مخلا دون الاول
كما ان للصحة المعتبرة في بقاء القوة الحيوانية حدا ما لا يبقى تلك القوة بدونها ويبقى مع الازدياد و
الانتقاص فيما وراءها ثم انه حمل الازدياد في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السن
مع عدم الاختلاف واقول القوة الحيوانية يقع بالاشتراك على الكمال الاول الذي به يكون الحيوان
حيوانا وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه والاول امر لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني
فالحد المعين من الصحة الذي لا يزيد ولا ينقص معتبر في بقاء الاول واما المعتبر في الثاني فالصحة
القابلة للازدياد والانتقاص ولذلك يزيد تلك الكمالات بازديادها وينقص بانتقاصها و
هيهنا ليس الكلام في الكمال الاول للنفس العاقلة بل في كمالاتها الثانية القابلة للازدياد والانتقاص
وظاهر انها لو كانت متقضية بالآلات المختلفة الاحوال لاختلفت اختلافها كما اختلفت الكمالات
الحيوانية وليس الامر كذلك واما حمل الازدياد الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة

نفس ما نحن فيه على ما مر هذا مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجة التي اوردها
بعدها من الحجج الاقناعية في هذا الباب على ما ذكره في سائر كتبه يعني انما يكون مقنعة
للمسترشدين وان لم يكن مسكتة للجاحدين فان الاقناعيات العلمية يكون هكذا الا على ما يستعمل في الخطابة
فانها تطلق هناك على كل ما يفيد ظنا ما صادقا كان او كاذبا فهي بهذا الاعتبار يشتمل
التجربيات وما يجري مجراها مما يفيد اليقينيات تامل ايضا ان القوى القائمة
بالابدان تكلها تكرر الافاعيل لا سيما القوية وخصوصا اذا انبعث فعلا فعلا على الفور وكان
الضعيف في مثل تلك الحال غير مشعور به كالراعية الضعيفة اثر القوية يقال خرجت في اثره ولا
بكسر الهمزة اي في اثره وهذه حجة ثانية وتقريرها ان تكرر الافاعيل وخصوصا الافاعيل القوية
الشاقة يكل القوى البدنية باسرها ويشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظ واما القياس
فلان تكرر الافاعيل لا يصدر عن قواها الا مع انفعال لموضوعات تلك القوى كتاثر الحواس عن
المحسوسات في المدركة وكتحرك الاعضاء عند تحريك غيرها في المحركة والانفعال لا يكون الا عن
قاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه
لا يكون مقتضى طبائع العناصر التي يتالف موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبائع
مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها والتنازع والتقاوم يقتضي الوهن فيهما
جميعا وربما يبلغ الكلال والوهن حدا يعجز عنه القوة عن فعلها او يبطل كالعين يضعف بعد مشاهدة
النور الشديد عن الابصار او تعمى وافعال القوة العاقلة قد يكون كثيرا بخلاف ما وصف
هذه القضية هي صغرى القياس وكبراها ما مر وتقديره ان يقال العاقلة قد لا يكلها كثرة الافاعيل
وكل قوة بدنية فدائما يكلها كثرة الافاعيل فالعاقلة ليست بدنية والعاقلة وان كان تعقلها مع انفعال ما
لكنها لا تضعف ولا تكل بالانفعال لبساطة جوهرها وخلوها عن التقاوم المذكور بخلاف
البدنية وانما قال وقد يكون كثيرا بخلاف ما وصف ولم يقل دائما لان العاقلة اذا كان تعقلها
بمعاونة من الفكرة التي هي قوة بدنية فقد تضعف عن التعقل لا لذاتها ولكن تضعف معاونها

والحاصل ان تكرر الافعال يوهن القوى البدنية او يبطلها دائما ولا يوهن العقلية دائما بل ربما
يقويها ويشحذها فضلا عن الابطال واعتراض الفاضل الشارح بجواز كون العاقلة مخالفة لسائر
القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية وح لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض
ساقط لان القياس المذكور برهاني واما قوله الخيال يدرك البقة بعد تخيل الشمس فاذن
الحكم بان الضعيف غير مشعور به اثر القوى ليس بكلى فليس بشئ لانهم لا يعنون بقوة المحسوس
كثرته ولا بضعفه صغره بل يعنون به ما يشتد تاثيره في الحاسة وضعفه ما كان فعله بالآلة
ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة ولهذا فان القوى الحساسة لا يدرك الا بها من جهة و لا
يدرك ادراكاتها بوجه لانها لا آلات لها الى الاتها ولا ادراكاتها ولا فعل لها الا بالاتها و
ليست القوى العقلية كذلك فانها يعقل كل شئ هذه حجة ثالثة وهي اوضح من المذكورتين قبلها
وهي مبنية على قضية واضحة هي ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط آلة ولا فعل له في شئ لا يمكن ان
يتوسط آلته بينه وبين ذلك الشئ ويتفرع منه مقدمة هي كبرى هذه الحجة وهي قولنا كل مدرك
بالة جسمانية فلا يمكنه ان يدرك ذاته ولا آلته ولا ادراكه فان الآلة الجسمانية لا يمكن ان يتوسط
بينه وبين هذه الامور وصغريها قولنا والعاقلة مدركة لذاتها ولادراكاتها وجميع ما يظن انها
الاتها والنتيجة قولنا فليست العاقلة مدركة بالة جسمانية واعتراض الفاضل الشارح على ذلك بتجويز
تعقل المدركة الجسمانية بنفسها وبما عداها مندفع بما مر في النمط السادس من امتناع صدور الافعال
عن القوى الحالة في الاجسام من غير توسط تلك الاجسام والشيخ انما مثل بالقوى الحساسة التي
لا يمكن لها ان يدرك انفسها ولا آلاتها ولا ادراكاتها للايضاح فساد الحكم على القوى الجسمانية
المدركة بادراك كل شئ لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة
التعقل له او كانت لا تعقله البتة وهذه حجة رابعة وهي اوضح الحجج على هذا المط وهي مبنية على
مقدمات احديها ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك والثانية ان المدرك
ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة لحصول الصورة في ذاته وان كان مدركا بالة كانت

بحصول

بحصولها في الته وهذان مما مر بيانهما في النمط الثالث والثالثة ان الامور الجسمانية لا يمكن ان يكون فاعلة الا
بواسطة اجسامها التي هي موضوعاتها فاذن تلك الاجسام آلاتها في افعالها وهذا مما مر بيانه في النمط السادس
والرابعة ان الامور المتحدة بالماهية لا يتغاير الا بسبب اقترانها بامور متغايرة اما مادية كتغاير الاشخاص
المتفقة بالنوع او غير مادية كتغاير الانواع المتفقة بالجنس او بسبب اقتران البعض بشئ وتجرد البعض
عنه وذلك الشئ اما مادي وهو كتغاير الانسان الجزئي للانسان من حيث طبيعته او غير مادي
كتغاير الانسان الكلي للانسان من حيث هو طبيعته ويتبين من ذلك امتناع تغاير الاشخاص
المتفقة بالنوع من غير تغاير المواد وما يجري مجراها على ما تبين في النمط الرابع واذ قد تقدم
هذا فنقول هذه الحجة استثنائية من متصلة مؤلفة من حملية ومنفصلة وهي قولنا لو كانت القوة العاقلة
منطبعة في جسم لكانت هي اما دائمة التعقل لذلك الجسم او غير متعقلة له في وقت من الاوقات
واللزوم انما يتبين بابطال قسم اخر يصير به المنفصلة حقيقية وهو ان يكون تعقل العاقل لذلك الجسم
في وقت دون وقت فالشيخ ابطل هذا القسم ليتبين الملازمة المتصلة المذكورة وقوله لانها انما تعقل
بحصول صورة المتعقل لها وهذه اشارة الى المقدمة الاولى التي ذكرناها وانما اوردها لان القسم الفاسد
من المنفصلة انما يتبين فساده بها وقوله فان استانفت تعقلا بعد ما لم يكن فيكون قد حصلت لها
صورة المتعقل بعد ما لم يكن لها متصلة اخرى وضع في مقدمها القسم الفاسد وهو تجدد التعقل
وفي تاليها تجدد الصورة اللازم لتجدد التعقل وقوله ولانها مادية اشارة الى المقدمة الثالثة وهي
كون المادة الة للمدركة المادية وقوله فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل من مادته موجودا
في مادتها ايضا اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولان حصوله متجدد فهو غير الصورة التي لم يزل لم
في مادته لمادته بالعدد اشارة الى تغاير الصورتين اعني صورتي الآلة المتجدده عند التعقل والمستمرة
الوجود حالتي التعقل وهذا التغاير لازم للتالي المذكور وقوله فيكون قد حصل في مادة واحدة
مكتنفة باعراض باعيانها صورتان لشئ واحد معا اشارة الى المقدمة الرابعة وانما قيد المادة باكتناف
اعراض باعيانها لان الاعراض المختلفة قد يكون مقتضية لتغاير المادة وقوله قد سبق بيان فساد هذا

اشارة الى ما مر فى النمط الرابع وهذه ذلك فساد التالى المقتضى لفساد المقدم وهو فرض
استيناف تعقل الالة وظاهر من ذلك ان العاقلة اما كانت عاقلة بالصورة المميزة الوجود منها وهو المراد
من قوله فاذن هذه الصورة التى بها يصير القوة المتعقلة متعقلة لالتها كغير الصورة التى للشئ الذى فيه
القوة المتعقلة وقوله والقوة المتعقلة مقارنة لها دائما اشارة الى معيتهما فى جميع الاوقات وقوله
فاما ان يكون تلك المقارنة توجب التعقل دائما او لا يحتمل التعقل اصلا انتاج لاستلزام مقدم
المتصلة الاولى للمنفصلة المذكورة التى هى تالى تلك المتصلة وقوله ليس ولا واحد من الامرين بصحيح
استثناء لنقيض التالى بقسميه المنفصلة معا لان الحق كون الانسان متعقلا لاعضائه فى وقت
دون وقت فاذن المقدم وهو كون العاقلة منطبعة فى جسم باطل وهو المطلوب والفاضل الشارح اعترض
على المقدمات المذكورة فى هذا الموضع فمنها قوله على المقدمة الاولى المعقول من السماء ليس مساويا للسماء
الموجودة فى الخارج فى تمام الماهية والا لجاز ان يكون السواد مثل البياض فى تمام الماهية لان المناسبة
بين السواد والبياض لاشتراكهما فى كونهما عرضين حالين فى محل محسوسين اتم من المناسبة بين المعقول
من السماء الذى هو عرض غير محسوس حال فى محل كذلك وبين السماء الموجودة التى هى جوهر محسوس
موجود فى الخارج محيط بالارض وانا اعود ايضا فاقول ان ماهية الشئ هى ما يحصل فى العقل من
ذلك الشئ بعينه دون عوارضه الخارجة عنه ولذلك اشتقت لفظة الماهية من لفظة ما هو فان الجواب
عنها يكون بها ولما كان ذلك كذلك كان معنى قول القائل المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة
فى الخارج هو ان السماء المعقولة المجردة عن اللواحق ليست مساوية للسماء المحسوسة المقارنة اياها وحينئذ
ان اراد بعدم المساواة التجرد واللاتجرد كان صادقا وان اراد به ان مفهوم السماء نفسه ليس مشتركا بين المجردة
والمقارنة كان كاذبا فان زاد وقال المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة فى تمام الماهية كما قال هذا
الفاضل كان معناه ان المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة فى تمام المعقولية اى ليس مساويا لها حال
كونها معقولة وهذا هذيان كما ترى فان المعقول من السماء هو نفس ماهية السماء الموجودة فضلا عن
المساواة واما كون السواد غير مساو للبياض فى تمام المعقولية فقط وظاهر ان المناسبة بين الموضعين

غير صحيحة فان الفرق بين السماء المعقولة والمحسوسة بكون احدهما عرضا فى محل مجرد غير محسوس والاخر
جوهرا محسوسا لا فى محل فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة المأخوذة تارة مع عوارض وتارة مع
مقابلاتها والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية الغير المحصلة المأخوذة تارة مع فصل
يقومها نوعا وتارة مع فصل آخر يقومها نوعا مضادا للاول على ان السماء المعقولة اذا اخذت من حيث
هى عرض قائم بمعين ما لم يكن ماهية السماء انما يكون ماهية لها من حيث يكون صورة حصلت فى العقل
مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة متعقلة لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين
فى محلها لان احديهما حالة فى العاقلة والاخرى محل لها والجواب عنه بعد ما مر ان العاقلة لو كانت محلا للصورة من
غير ان تحل تلك الصورة فى محلها كانت ذات فعل من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسمانى فاعلا لمشاركة
الجسم لما مر فى المقدمة الثالثة كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسمانى فاذن العاقلة ليست جسمانية
ولو كانت محلا للصورة حلت فى محلها عاد المحال المذكور فان قيل الفرق بين الصورتين باق لان احديهما
حالة فى العاقلة وفى محلها معا والاخرى حالة فى محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول لا فتران
ما على ما مر واقتران الشئ باحد الشيئين المتقاربين دون الاخر غير معقول ومع ذلك فالمحال المذكور
باق بحاله للقول بحلول صورتين متحدتى الماهية فى محل واحد ومنها قوله الجسم قد يحل فيه اعراض ولا شك
ان وجوداتها الزائدة على ماهياتها متماثلة وحالة فى الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين والجواب ان
الوجود ليس بعرض حال فى محل ووجودات الاعراض ليست متماثلة بل هى متخالفة بالحقائق ومشاركة
فى لازم واحد هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها وهذه الاعتراضات وامثالها
متولدة من الاصول الفاسدة المرسوم ذكرها ومنها قوله هذه الحجة بعينها تقتضى اما كون النفس
عالمة بصفاتها ولوازمها ابدا او غير عالمة بشئ منها فى وقت من الاوقات وذلك لبيان الذى
ذكر بعينه والجواب ان الصفات واللوازم منقسمة الى ما يحصل للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها
والى ما يجب لها بعد مقايستها بالاشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة فى الموضوع
والنفس مدركة للصنف الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست بمدركة للصنف الثانى الا حال المقايسة

لفقدان الشرط فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته لما فرغ من اقامة الحجة
على كون النفس عاقلة بذاتها عاد الى كمال الكلام في بقائها على كمالاتها اللذاتية بعد مفارقة البدن
ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا
له ان يعقل بذاته نتيجة للحجج المذكورة قوله ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة
الثبات فان احتجت لا على انها اصل بل كالمركب من شئ كالهيولى وشئ كالصورة عمدنا بالكلام نحو
الاصل من حيث معا هذا استمرار احتجاجه على بقاء النفس ويريد بالاصل كل بسيط غير حال في شئ من
شانه ان يوجد فيه اعراض وصور وان يزول عنه تلك الاعراض والصور وهو باق في الحالتين وهو
اصل بالقياس اليها واذا تقرر هذا فنقول كل موجود يبقى زمانا ويكون من شانه ان يفسد كان قبل
الفساد باقيا بالفعل وفاسدا بالقوة وفعل البقاء غير قوة الفساد والامكان كل باق ممكن الفساد باقيا
فاذن هما امرين مختلفين والاصل لا يمكن ان يكون مشتملا على مختلفين اذ هو بسيط فالنفس ان كان اصلا فلن
يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لوجود الثبات وان لم يكن اصلا اي لم يكن بسيطا غير حال
كان اما مركبا واما حالا والثاني باطل لما مر والمركب يكون مركبا من الجسم واما لها وعلى التقدير
فالبسيط الغير الحال اعني الاصل موجود في المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجود الثبات
والاعراض وجودها في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب هذا جواب عن سؤال وهو ان يقال كثير من الاعراض
والصور يكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها فهلا كان النفس كذلك فاجاب بان قوة فساد امثالها انما يكون
في موضوعاتها الحاملة لوجودها وذلك لا ينافي بساطتها في ذواتها اما ما لا يكون له حامل وجود فيحتاج
الامرين فيه ينافي بساطته واذا كان كذلك لم يكن امثال هذه في انفسها قابلة للفساد بعد
وجودها بعللها وثباتها بها اما اذا ثبت ان النفس اما اصل واما ذات اصل لم يكن هي وما يجري مجراها
مما لا تركيب فيه ولا هو حال في غيره مما يقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان في البسيط
والاول حاصل والثاني ليس بحاصل فاذن النفس لا يمكن ان يفسد وانما قال بعد وجودها بعللها
وثباتها بها لان اصل الوجود وبقاءه يكونان في ممكنات الوجود مستفادين من عللها والغرض التاسل

صل

فقال لو كان للنفس هيولى وصورة مخالفتان لهيولى الاجسام وصورها وكان الباقي منها هيولاها
وحدها لما كان الباقي من النفس هو النفس بل جزءا منه ومع ذلك يجوز ان لا يكون كمالاتها اللذاتية باقية
لانها تابعة لصورتها والجواب ان هيولى النفس يكون اما ذات وضع او غير ذات وضع والاول
محال لان ذا الوضع لا يكون حالا لما لا وضع له والثاني لا يخلو اما ان يكون مع كونها غير ذات وضع
ذات قوام بانفرادها او لم يكن فان كانت عاقلة بذاتها على ما مر وكانت هي النفس وقد فرضناها
جزءا منها هف وان لم يكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن تاثير في اقامتها او لم
يكن فان كان كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها
على ما مر وقد فرغنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تاثير في اقامتها كانت باقية
بما يقيمها وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب ثم ان الصور المقيمة اياها
والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز ان يفسد ويتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن
لان التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك كما تقرر في الاصول الحكمية ثم قال والنفس
تحت مقولة الجوهر فهي مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل اذا اخذا بشرط
التجرد كانا مادة وصورة فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك يؤيد ما ذكرناه
والجواب ان هذه مغالطة باشتراك الاسم فان المادة والصورة يقعان على ما ذكره
وعلى جزئي الجسم بالتشابه والا لجميع انواع الاعراض ايضا مركبة من مادة وصورة ثم
قال الفساد والحدوث متساويان في احتياجهما الى امكان سبقهما والى محل لذلك الامكان
او في استغنائهما عن ذلك فان استغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغن
امكان الفساد عنه ايضا مع وقوع الفساد وان افتقر الامكان الى محل هو البدن فليكن البدن
ايضا محلا لامكان الفساد وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس ويلزم
انعدام المشروط عند فقدان الشرط والجواب ان كون الشئ محلا لامكان وجود ما هو
مباين القوام له او لامكان فساده محلا غير معقول فان معنى كون الجسم محلا لامكان وجود السواد

هو قبوله لوجود السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد مقترنا به وكذلك في امكان الفساد
لذلك امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فالبدن ليس بمحل لامكان حدوث النفس من حيث هو
مباين لها ولا لامكان فسادها اصلا بل انما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا
لامكان وتهيؤ لحدوث صورة انسانية تقارنه وتقومه نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة
ممكنا الا مع ما هو مبدؤها القريب بالذات اعني النفس فحدث بحسب استعداده وتهيؤه ذلك
مبدأ الصورة المقارنة له المتقومة اياها على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطا به هذا النوع من الارتباط
وزال بذلك الحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن اذ زال عنه ما كان البدن معه محلا لامكان
حدوث النفس اعني الهيئة المخصوصة فبقي البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة به وزوال
ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلا لفساد ذلك المبدأ من حيث هو ذات مباين عنه فاذن
البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة او مبدأ صورة لا من حيث هي موجود
مجرد وليس بشرط في وجودها والشيء اذا احدث فلا تفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت فانه يبقى
بعد موت البناء الذي كان شرطا في حدوثه فان قيل لم اوجب استيجاب البدن لحدوث صورة ما
حدوث مبدأ لتلك الصورة ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة فساد مبدئه ذلك وما الفرق
بين الامرين قلنا لان ما يقتضي حدوث معلول ما انما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول
شرايطها وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل بل يكفيه فساد شرط ما ولو كان عدميا

ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية
صار هو هي فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ وكان هو على قولهم بعينه المعقول من آ فهل
هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل آ او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل آ او لم يعقلها
وان كان بطل منه ذلك أبطل على انه حال له او على انه ذاته فان كان على انه حال له والذات
باقية فهو كساير الاستحالات ليس على ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث
شيء آخر ليس انه صار هو شيئا آخر على انك اذا تأملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى

مشتركة ويحدث مركب لا بسيط لما فرغ من اثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة
بذاتها التي هي كمالاتها الذاتية اراد ان يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات فبدأ بابطال مذهب
فاسد في ذلك كان مشهورا بين المعلم الاول عند المشائين من اصحابه وهو القول باتحاد
العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله اياها فحكى اولا مذهبهم ذلك وإياهم عنى بقوله
ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية
صار هو هي واحتجاجهم على ذلك هو ما قرره في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد في فصل
مترجم بان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات فانه صنف ذلك الكتاب تقريرا لمذهبهم
في المبدأ والمعاد حسب ما اشترط في صدر تصنيفه ثم اشار على فساد هذا المذهب بقوله
فلنفرض الجوهر العاقل عقل الى آخره وهو ظ وايضا اذا عقل آ ثم عقل ب
ايكون كما كان عند ما عقل آ حتى يكون سواء عقل ب او لم يعقلها او يصير شيئا آخر ويلزم
منه ما تقدم ذكره معناه ظ وزيادة التنبيه فيه انه يلزم اذا عقل آ صار آ فاذا عقل ب
فان بطل كونه آ وهو متحد بالذات عند كل تعقل وان لم يبطل عنه ذلك بل بقي آ ولم يصر ب
ناقضوا مذهبهم وان بقي آ وصار مع ذلك ب كان مع القول باتحاد العاقل بالمعقول قولا
باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات وكون هذا بين الاحالة واشد شناعة مما
ذكروه اولا وهؤلاء ايضا قد يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت
شيئا فانها تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال
هو ان يصير هي نفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس
فيكون العقل المستفاد وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه شيء دون شيء
او يجعلوه متصلا اتصالا واحدا يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة في
جعلهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد بين ما يتصورونه قائمة هذا الوهم هو قولهم ان النفس الناطقة
عند تعقلها معقولا ما يتحد بالعقل الفعال لاتحادها بالعقل المستفاد الذي يتحد العقل الفعال به ونبه

على فساده بلزوم احد محالين اما بجزية العقل الفعال الذى فرض عير قابل للتجزية واما وجوب حصول
جميع المعقولات التى عقلها العقل الفعال للنفس الناطقة عند تعقلها معقولا واحدا اى معقول كان
ثم ذكر ان هذا الحكم لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل انما لزمهم مضافا الى المحال الاول المذكور
وهو معنى قوله على ان الاحالة فى قولهم ان النفس الناطقة هى العقل المستفاد حين ما يعقل ثم تمة
بحالها واعلم انه كما لزمهم فى الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور المعقولة فقد لزمهم فى هذا
الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا اورد هذه الفصول الثلثة فى هذا المعنى
وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل فى العقل والمعقول كتابا يثنى عليه المشاؤن وهو
حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس بعينه وقد ناقضه من اهل زمانه
رجل ناقض وهو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول الحشف اردأ التمر ويقال للفرع البالى
ايضا حشف فهذا الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهبا لجماعة من المشائين وفرفوريوس
هذا هو صاحب ايساغوجى اعلم ان قول القائل ان شيئا ما يصير شيئا اخر لا على سبيل الاستحالة
من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شئ آخر ليحدث منهما شئ ثالث بل على انه كان شيئا واحدا
فصار واحدا اخر قول شعرى غير معقول لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه الابطال
بقول كلى وهو امتناع اتحاد الشئ بغيره ففسر الاتحاد اولا وذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقى
من قولهم صار شئ شيئا اخر وبين ان هذا القول ايضا قد يطلق بالمجاز على صيرورة شئ شيئا اخر
وبين ان هذا القول ايضا قد يطلق بالمجاز بطريق الاستحالة وهى ان يزول عن ذلك الشئ الصاير
شئ ما وينضاف اليه شئ اخر يكونان معه مصيرا اياه كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض واما
بالقوة ما بالفعل او بطريق التركيب وهو ان ينضاف شئ اخر الى الشئ الصاير فتركب
المصير اياه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا وههنا ليس المراد هو هذين المعنيين
بل المراد هو ما يفهم عنه بالحقيقة وهو انه كان شيئا واحدا فصار هو وحده واحدا اخر
وذكر ان ذلك قول شعرى غير معقول وانما نسبه الى الشعر لانه مخيل ونسبته بطلبه عوام الناس

والمتصوفه

والمتصوفة حقائق اشتغل بذكر الحجة على فساده فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما
اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذى كان موجودا ان كان المعدوم قبل وحدث
شئ اخر او لم يحدث ان كان المفروض ثانيا مصيرا اياه وان كانا معدومين ولم يصر احدهما
الاخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء على ان الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية
وما يجرى هذا المجرى تقريره ان ههنا امرين امركان قبل الاتحاد وامر حصلت بعده والاول
هو الصاير هذا الثانى والثانى هو المصير اياه لذلك فالحال بعد الاتحاد لا يخلو اما ان يكون
الامران موجودين معا واما ان يكون احدهما موجودا والاخر معدوما واما ان لا يكون واحد
منهما موجودا وجميع الاقسام محال اما الاول فلقوله لانه كان كل من الامرين موجودا فهما
اثنان متميزان وذلك ينافى الاتحاد واما القسم الثانى فيحتمل تقديرين احدهما ان يكون المعدوم
بعد الاتحاد هو الامر الاول والموجود هو الامر الثانى والاخر ان يكون بالعكس والشيخ ابطل
هذا القسم بابطال التقدير الاول فقط لان التقدير الثانى ظ المناقضة للقول بالاتحاد فقال وان
كان احدهما غير موجود يعنى القسم الثانى من الثلثة فقد بطل ان كان المعدوم قبل وحدث شئ اخر
او لم يحدث اى فقط بطل على تقدير كون المعدوم هو الامر المتقدم سواء حدث بعد عدمه شئ اخر او
لم يحدث ان كان بالعرض ما ساو مصيرا اياه بفتح الهمزة فى ان وهى ان المصدرية الكائنة مع لفظ كان
فاعلا لكلمة بطل اى فقط بطل كون الاول بالعرض ما ساو مصيرا اياه وذلك لان معنى الاتحاد هو
كون الاول الصاير بعينه ثانيا مصيرا اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا والفاضل الشارح
لما تحير فى تطبيق هذه العبارة على المعنى نسبها الى الاختلال واما القسم الثالث فقد ابطله بقوله
وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الاخر ثم ذكر مثال احد ضربى مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو
الاستحالة واشار الى الضرب الاخر اعنى التركيب بقوله وما يجرى هذا المجرى فيظهر لك من هذا
ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة يتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شئ فى شئ اخر لما ابطل المذهب
المذكور صرح بكيفية اتصاف الجوهر العاقل بكمالاته وان ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما

على ما ذكرنا وقد كان يكون على سبيل تقرير شيء في شيء آخر والعلم في اللغة هو الخبر اليقين واما عرفت
المعقولات بالجلايا لانها الصور المطابقة لذوات تلك الصور باليقين   الصور العقلية
قد يجوز بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان تسبق الصورة
اولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما يعقل شكلا ثم يجعله موجودا ويجب ان يكون ما
تعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني   لما فرغ من بيان كيفية ارتسام المعقولات في الجواهر
العاقلة اراد ان يبين ان الاول الواجب لذاته وما يتلوه من المبادي العالية على اي نحو من انحا
التعقل تعقل المعقولات تنقسم المعقولات الى ما يكون علة لوجود الاعيان الخارجية التي هي صورها
كتعقل الانسان عملا غريبا لم يسبقه احد الى ذلك وايجاده ما تعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولا
للاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا شاهد صورته ويسمى علما انفعاليا ونفى المصنف الثاني عن الاول تعالى
لامتناع انفعاله عن غيره   كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلي مصور لوجود الصورة
في الاعيان او غير موجودها بعد في جوهر قابل للصورة المعقولة ويجوز ان يكون للجوهر العقلي من ذاته
لا من غيره ولولا ذلك لذهبت العقول المفارقة الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك من ذاته
هذه قسمة اخرى لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره ان يقال كل صورة معقولة لشيء موجود في الاعيان
اعني كل تعقل انفعالي او لشيء لم يوجد بعد في الاعيان اعني وكل تعقل فعلي فاما ان يحصل من سبب عقلي
كالعقل الفعال لحصولها في جوهر عاقل بالقوة قابل لتلك الصور واما ان يحصل من ذات ذلك الجوهر
لا من شيء خارج عنه والحاصل من الغير ينتهي الى الحاصل من الذات والا تسلسلت الاسباب اعني العقول
المفارقة الى غير النهاية وقد بان استحالة ذلك فاذن الجوهر الذي يحصل تعقلاته من ذاته موجود والاول
الواجب تعالى يجب ان يكون علمه فعليا كان حاصلا له من ذاته لا من غيره لما مر ايضا واعلم ان وجود الصور المعقولة
في ذات العاقل من ذاته نظرا الى ان الفاعل لا يكون قابلا وفي وجود الانفعاليات منها نظرا آخر لان العقل
بالقوة لا يخرج الى الفعل من غير مخرج خارجي كما مر في النمط الثالث   واجب الوجود يجب
ان يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده ويعقل

سائر الاشياء من حيث وجوبها وسلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا   لما تقرر ان علم الاول تعالى
فعلي ذاتي اشار الى احاطته بجميع الموجودات فذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته معقولا لذاته
على ما تحقق في النمط الرابع ويعقل ما بعده يعني المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم التام بالعلة
التامة يقتضي العلم بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها
وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة بوجوبها ويعقل سائر الاشياء التي تجب المعلولات
من حيث وجوبها في سلسلة المعلولية النازلة من عنده طولا كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه في
ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة الحوادث التي لا ينتهي في ذلك الترتيب اليه لكنها ينتهي اليه من حيث كون
الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضي يتساوى فيه جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى
ادراك الاول تعالى للاشياء من ذاته في ذاته وهو افضل انحاء كون الشيء مدركا ومدركا ويتلوه
ادراك الجواهر العقلية للاول باشراق الاول ولما بعده منه من ذاته وبعدها الادراكات النفسانية
التي هي نقش ورسم عن طابع عقلي متبدد المبادي والمناسب للادراك اعتبار من حيث هو
ادراك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك وتختلف مراتبه
بكل واحد من الاعتبارات اما اختلافه بحسب ماهيته فلكونه تارة احساسا وتارة تخيلا وتارة توهما وتارة
تعقلا واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون الادراك العقلي المقتضي لكون المدرك فاعلا تام
الوجود اشرف من الادراك الانفعالي المقتضي لكونه منفعلا وايضا لانه اتم وجودا وذاك مستفاد
من وجوده واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون ادراك المجرد عن المادة اتم في كونه مدركا
من المغموس فيها وفي المدرك بعلته اتم من المدرك بمعلوله ولما كان هذا كذا وكان العلم التام بالعلة التامة
مقتضيا للعلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول علما تاما بعلته فان العلة من حيث هي تامة توجب
معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علته المعينة انما يقتضي علة ما والوجود
بل العلم بالعلة يقتضي العلم بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يقتضي العلم بانية العلة دون ماهيتها كان اكمل
الادراكات في ذلك وانما ادراك الاول لذاته بذاته كما هي وللجميع ما سواه ايضا بذاته من حيث هو علة تامة لها وهو

افضل انحاء كون الشيء مدركا لانه تعقل ذاتي وافضل انحاء كون الشيء لانه تام حاصل من الوجه الذي يجب ان
يحصل ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اياها ادراكا للاول لتعذر تمكن من ذواتها المعلولة الا ان الاول لما كان
معقولا لذاته وهي عاقلة لذواتها جعلته باشراق الاول عليها ثم عقلت ما دون الاول من الاوائل
تعقلا دون تعقل الاول اياها ويتلوه ادراك النفوس المستفادة من طرق الحواس والتخيلات
وغيرها وهي كلها نقش ورسم عن طبايع عقلي لان مخرجها من القوة الى الفعل عقل متصور بتصور المعقولات
فينطبع منه فيها بعض تلك الصور بحسب استعداداتها واتصالها بذلك العقل وهي ادراكات متبددة
المبادي لان بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها من طرق غيرها
وسدد المناسبات لانها تارة ينتقل من العلم بالشيء الى العلم بما يشابهه وتارة الى العلم بما يباينه وتارة على
وجوه غيرها فهي انقص مراتب الادراكات ومتحصل ايضا من جميع ذلك ان الادراك يقع على اصناف
الادراكات بالتشكيك   ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع
بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه
لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا لذاته لذاته ان تعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة
في الذات مقومة لها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا تثلم الوحدة والاول
تعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته
تقرير الوهم ان يقال انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض بل هي صور متباينة متقررة
في جوهر العاقل وذكرت ان الاول الواجب يعقل كل شيء فاذن معقولاته صور متباينة متقررة في ذاته ويلزمك من
ذلك ان لا يكون ذات الاول الواجب واحدا حقا بل يكون مشتملة على كثرة وتقرير التنبيه ان يقال الاول لما عقل
ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له وصور
الكثرة التي هي معقولاته هي معلولاته ولوازمه مترتبة ترتب المعلولات فهي متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة
وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علتها الملزومة
اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة لها فاذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات

الواحد القايم بذاته المتعالي لعلته المطلقة والوجوب لا يقتضي كثرة والحاصل ان الواجب واحد في وحدته
لا يزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه بهذا اعترض بالتنبيه وبان الفصل الم ولا اشك في ان القول بتقرر
لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية
ولا سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا
وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه
الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام
الصور المعقولة بذاتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا
من التزام هذه المعاني ولولا اني اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده عنده
فيما اجد مخالفا لما اعتقده لبينت وجه التفصي عن هذه المضائق وغيرها بيانا شافيا لكن الشرط املك ومع
ذلك فلا اجد من نفسي رخصة ان لا اشير في هذا الموضع الى شيء من ذلك اصلا فاشرت اليه اشارة خفية
يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك فاقول العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي
بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو
واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا
بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها
ايضا بنفسها من غير ان يتضاعف الصور فيك بل ربما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة
فقط على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل
مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصور شرط في تعقلك اياها
فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك
لكن الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل
من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله
فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها

من غير ان يكون هي حالة فيه واذ تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته
وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت
بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول
وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول والثاني متقررا فيه وكما حكمت
بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس
تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستأنفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية
تعقل ما ليس بمعلولات لها لحصول صورها فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كان
جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هي عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور
لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير
لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا اصل ان حققته وبسطته انكشفت لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية
والجزئية ان شاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا ان تلخيص هذا البحث على الوجه الثاني يستدعي كلاما
بسيطا لا يليق ان يورد امثاله على سبيل الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار ههنا على هذا الايماء اولى
الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدأ نوعه في شخصه تتخصص به
كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات
وذلك غير الادراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا
جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك
الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان
هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان
علما بجزئي وهو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في
وقت معين من زمان اول الحالين محدود فعقله ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده يريد التفرقة
بين ادراك الجزئيات على وجه كلي لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها على وجه جزئي يتغير بتغيرها الشيء الاول يعقل كل ما

اقول يريد التفرقة فيما بين ادراك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الاول دون الثاني وادراكها على الوجه الثاني
لا يحصل الا بالاحساس او التخيل وما يجري مجراهما من الآلات الجسمانية وتقرير ذلك ان كلية
الادراك وجزئيته يتعلقان بكلية التصورات الواقعة فيه وجزئيتها ولا مدخل للتصديقات في ذلك
فان قولنا هذا الانسان يقول هذا القول في هذا الوقت جزئي وقولنا الانسان يقول القول في الوقت كلي ولم
يتغير فيهما الا حال الانسان والقول والوقت بالجزئية والكلية وكل جزئي يتعلق به حكم فله طبيعة نوعية
تشخصه انما يصير تلك الطبيعة جزئية لا يدركها العقل ولا يتناولها البرهان والحد بسبب انضياف معنى
الاشارة الحسية اليها وما يجري مجراها من المخصصات التي لا سبيل الى ادراكها الا الحس وما يجري
مجراه فان اخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات صارت كلية يدركها العقل ويتناولها
البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقيا بحاله اللهم الا ان يكون
الحكم متعلقا بالامور المخصصة من حيث هي مخصصة واذا ثبت هذا فنقول كل من ادرك علل
الكائنات من حيث هي طبايع وادرك احوالها الجزئية واحكامها كذلك فيها وتناهيها وتماسها و
تركبها وتحققها من حيث هي متعلقة بتلك الطبايع وادرك الامور التي تحدث معها وبعدها وقبلها
من حيث تكون لجميع واقعة اوقات تتحدد بعضها ببعض على وجه لا يفوته شيء منها فقد حصل عنده
صورة للعالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته الثابتة والمتجددة المتقررة الخاصة بوقت
دون وقت كما عليه الوجود من غير مغايرة اياها في شيء فيكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم
اخر لو حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه فيكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات الحادثة فانها
غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك الجزئيات على الوجه الكلي ولنعود الى شرح الكتاب
فقوله الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي طبايع مجردة
عن المخصصات المذكورة وقيدها بقوله من حيث تجب باسبابها ليكون الادراك لتلك الاشياء مع
كونه كليا يقينيا غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدأ نوع في شخصه اي منسوبة الى مبدأ طبيعته النوعية
موجودة في شخصه ذلك لا انها غير موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة في غيره.

والمراد ان تلك الاشياء انما يجب بأسبابها من حيث هي طبايع ايضا من قال تخصص اى تخصص تلك الجزئيات بطبيعة
ذلك المبدا وانما نسبتها الى المبدا كلى لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يكون معلولا للطبيعة من جزئية
ولا الطبيعة علة له من حيث هو كلى وباقى كلامه ظاهر الى قوله وهو ان العاقل لان بين كون القمر
فى موضع كذا الى آخره ومعناه ان من يعقل ان بين كون القمر فى اول الحمل مثلا وبين كونه فى اول
الثور يكون كسوف معين فى وقت محدود وعدد درجات فانما يكون لعقل ذلك العاقل لهذه الامور امرا
ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده فظهر من هذا البيان ان تحديده زمان الكسوف بزمان
اول الحالين اعنى كون القمر فى اول الحمل واجب فان وقت الكسوف انما يتحدد بما يجرى مجراه وليس
زيادة غير محتاج اليه كما ظنه الفاضل الشارح واشارة قد يتغير الصفات للاشياء على وجوه هذا
الفصل يشتمل على قسمة الصفات الى اصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير الامور الخارجة عن ذات
الموصوف وما لا يتغير ليستدل بذلك على نفى الصنف الاول عن الواجب ولاجل ذكره وتلك الاقسام تقال
الصفة اما ان يكون متقررة فى الموصوف غير مقتضية لاضافة الى غيره واما ان يكون مقتضية لاضافة
الى غيره وليست متقررة فى ذاته واما ان يكون متقررة ومقتضية للاضافة معا وهى تنقسم الى ما لا
يتغير بتغير المضاف اليه والى ما يتغير بتغيره فهذه اربعة اصناف منها مثل ان نسود الذى كان
ابيض وذلك باستحالته صفة متقررة غير مضافة هذا هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر و
الصنف الثانى غير مذكور فى هذا الفصل وقوله ومنها مثل ان يكون الشىء قادرا على تحريك جسم
ما فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال انه قادر على تحريكه فاستحال هو ان صفته ولكن من غير تغير
فى ذاته بل فى اضافته فان كونه قادرا صفة له واحدة يلزمها اضافة الى امر كلى من تحريك الاجسام
بجملة مثلا لزوما اوليا ذاتيا ويدخل فى ذلك زيد وعمرو وحجارة وشجر دخولا ثانيا فانه ليس
كونه قادرا متعلقا بالاضافات المتعينة تعلقا اوليا منه فانه لو لم يكن زيد اصلا فى
الامكان ولم يكن اضافة القوة الى تحريكه ابدا لما اخرج ذلك فى كونه قادرا على التحريك فاذن
اصل كونه قادرا لا يتغير بتغير الاحوال المقدور عليها من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجية
فقط فهذا القسم كالمقابل الذى قبله وهذا هو الصنف الثالث من الصفة المتقررة فى الموصوف المقتضية
لاضافة الى شىء من خارج التى لا يتغير بتغير ذلك الشىء فى الخارج وان كانت يتغير اضافتها الى ذلك الشىء
وهى كالقدرة التى هى هيئة ما للذات بسببها يصح ان يصدر عن تلك الذات فعل وهى تقتضى كون القادر مضافا
الى مقدور عليه ولا يتغير بتغير المضاف اليه فان القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر فى ذاته عند
انعدام زيد ولكن يتغير اضافته تلك فانه لا يكون قادرا على تحريك زيد وان كان قادرا فى ذاته والسبب فى
ذلك ان القدرة يستلزم الاضافة الى امر كلى لزوما اوليا ذاتيا الى الجزئيات التى تقع تحت ذلك
الكلى لزوما ثانيا غير ذاتى بل بسبب ذلك الكلى الذى يتعلق الصفة بها فلا يمكن ان تتغير بتغيرها بتغير
الاضافة الجزئية الوضعية المتعلقة وهذا الصنف كالمقابل للاول لانه صفة متقررة ذات اضافة
والاول متقررة عارية عن الاضافة ومنها مثل ان يكون الشىء عالما بان شيئا ليس فيحدث
الشىء فيصير عالما بان الشىء ليس فيتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه عالما بشىء ما يختص
الاضافة به حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلى لم يكف ذلك بان يكون عالما بجزئى جزئى يكون العلم بالنتيجة
علما متاخرا مثاليا يلزمه اضافة مستانفة وهيئة للنفس متجددة لها اضافة متجددة مخصوصة غير العلم
بالمقدمة وغيره هيئة بعقبها لا كما كان فى كونه قادرا هيئة واحدة اضافات شتى فهذا اذا اختلف
حال المضاف اليه من عدم ووجود وجب ان يختلف حال الشىء الذى له الصفة لا فى اضافة الصفة نفسها
فقط بل وفى الصفة التى يلزمها تلك الاضافة ايضا وهذا هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة فى
الموصوف المقتضية لاضافة الى شىء من خارج التى تتغير بتغير ذلك الشىء فى الخارج وهو كالعلم فانه صورة
متقررة فى العالم مقتضية لاضافة الى المعلوم ويتغير بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد فى الدار يتغير
علمه بخروجه من الدار وذلك لان العلم انما يستلزم الاضافة الى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم
بعين التعلق الاول بخلاف القدرة فان القدرة متعلقة بالمقدور الكلى اولا ونسبته بالمقدور
الجزئى الذى يقع تحت ذلك الكلى ثانيا اما العلم فانه اذا تعلق بالكلى فلا يتعلق بالجزئى الذى
يقع تحت ذلك الكلى النسبة الا اذا استونف العلم وتجدد فتعلق بذلك الجزئى تعلقا آخر ومثاله

العلم وتجدده فيتعلق بذلك الجزئي تعلقا آخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا ينتفي بانفراده العلم بكون الانسان جسما ما لم يقترن الى ذلك علم آخر وهو العلم بكون الانسان حيوانا فاذن العلم بكون الانسان جسما علم مستانف وهيئة جديدة للنفس لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما وغير هيئة تحقق ذلك العلم وتبين من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التي تكون من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات فقط بل وفي نفس تلك الصفة فما ليس موضوعا للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثاني فقط يجوز في اضافات بعيدة لا توثر في الذات لما فرغ من احكام الصفات اورد قضية كلية وهي ان كل ما لا يكون موضوعا للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته المتقررة العارية عن الاضافة ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة التي لا يتغير بتغير تلك الاضافات فلا جرم يكون ذلك في اضافات خارجية بعيدة لازمة له لزوما ثانيا ولا يمكن ان يكون في اضافات قريبة لازمة لزوما اوليا فان التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات وحينئذ يصير الذات موضوعة للتغير هذا تقرير كلامه وانما وسم الفصل بالتنبيه للتقسيم المذكور وبالاشارة لهذا الحكم الكلي واعترض الفاضل الشارح بان الاضافة وجودية عندهم فاذا جوزنا التغير فيها فلم لا يجوزونه في الصفات الحقيقية ليس بوارد لانهم سووا ان الاضافة التي يجوز تغيرها ليست مما يتعلق بها الموصوف ولا الصفة المتقررة فيها بالذات بل بالعرض ومعناه ليس لا وقوع الشيء الذي تطرأ ان الاضافة عارضة له كالقدرة على تحريك زيد مثلا بحسب ما عرضت الاضافة له كالقدرة على التحريك مثلا كونك يمينا وشمالا اضافة محضة وكونك قادرا وعالما هو كونك في حال متقررة في نفسك تتبعها اضافة لازمة ولاحقة فانت بها ذو حال مضافة لا ذو اضافة محضة اشار الى الصنف الثاني من الاضافات الاربعة وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الاخيرين لئلا يلتبس بعضها ببعض وذلك فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر هذا الحكم كالنتيجة لما قبله وهو لما حصل من الضابط قولنا واجب الوجود ليس بموضع للتغير على ما ثبت في النمط الرابع الى

الحكم

الحكم الكلي المذكور وهو قولنا كل ما ليس بموضع للتغير فلا يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم ان هذا الحكم يوهم مناقضة القول بان الكل معلول للواجب العالم بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فذكر دفعا لهذا الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغير الازمنة والاحوال واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام يعارضها في الظاهر وذلك لانا نحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان نحكم بان علم الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته وجب في ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في بعض الصور وهذا داب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع مثل ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يوخذ بيان هذا المطلوب ماخذا آخر وهو ان يقال بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن ان يدرك الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها على الوجه الثاني ويجب ان يكون عالما بكل شيء لان كل شيء لازم له بوسط او بغير وسط يتادى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تاديا واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت هذا تاكيد لاحاطته تعالى بالكل واقول في تقريره لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي متناهية لقبول صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصورة الى الفعل قدر بلطف حكمته زمانا غير منقطع الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فيصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها واذ قد تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة

ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء
في التنزيل في قوله عز من قائل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية
وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين و
هناك يظهر معنى قول الشيخ ان كل شيء يوجد من الاول بوسط وبغير وسط يتأدى قدره الذي هو تفصيل
قضائه الاول الى ذلك الشيء يتأدى على سبيل الوجوب فالعناية هي احاطة علم الاول بالكل وبما
لو يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون الموجود
وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق فعلم الاول بكيفية الصواب
في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل هذا ما يشتمل على تفسير العناية وهو مذكور في قدر من
النمط السادس ايضا ذكر ذلك وانما ذكره هناك ليذكر ان العالي لا يفعل لغرض من السافل ليعلم
ان نظام الموجودات كيف صدر عن الاول لا عن غرض وقصد واعاده هاهنا بعد نفي ادراك الجزئيات المتغيرة عنه
تعالى ليعلم ان النظام الموجود في تلك الجزئيات كيف صدر عنه وموضع هذا البحث هو هذا الموضع وانما
اورده في النمط السادس بعرض ما هو ان آكد الوهم المذكور وذلك بدأ كلامه بقوله لا يجد مخلصا
الطلبت وبدأ كلامه هاهنا بتقرير المراد الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان تعرى وجودها
عن الشر والخلل والفساد اصلا ومنها امور لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها الا وتكون بحيث يعرض منها
شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة
واذا كان الجود المحض مبدأ لفيضان الوجود الجزئي الصواب كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل
وجود الجواهر العقلية وما يشبهها وكذا الحال القسم الثاني يجب فيضانه فلان في ان لا يوجد خير كثير ولا يوتى به تحرزا
من شر قليل شر كثير وذلك مثل خلق النار فان النار لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معونتها في تتميم الوجود
الا ان تكون بحيث تؤذي وتولم ما يتفق لها مصادمته من اجسام حيوانية وكذا الاجسام الحيوانية لا يمكن
ان يكون لها فضيلتها الا ان تكون بحيث يمكن ان يتادى احوالها في حركاتها وسكوناتها واحوال مثل النار
في ملاقاتها الى اجتماعات ومصاكات موذية وان يتادى احوالها واحوال الامور التي في العالم الى ان يقع لها خطأ

عن ضار

عند ضاد في المعاد وفي الحياة وفرط هيجان غالب الحامل من شهوة او غضب ضار في امر المعاد وقد يكون القوى المذكورة
لا تغني غناءها او يكون بحيث يعرض لها عند المصاكات عارض خطاء وغلبة هيجان وذلك من اشخاص اقل
من اشخاص السالمين وفي اوقات اقل من اوقات السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود
بالعرض فالشر داخل في القدر بالعرض كانه مثلا مرضي به بالعرض ولما فرغ عن بيان ادراك الاول الواجب
لجميع ما سواه وكان البحث عن كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى من المباحث المتعلقة بذلك اراد ان يشير
اليه ويجب ان يحقق ماهية الشر قبل الخوض في المطلوب فاقول الشر يطلق على امور عدمية من حيث هي
غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما من شانه ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية ككون
وجود ما يقتضي منع المتوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار
عن عمله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل و
كالالام والغموم وغير ذلك واذا تاملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفية ما او بالقياس
الى العلة الموجبة له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها
فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه
ذلك وكذا السحاب وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية
مثلا بشر بل هما من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم او
الى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيها الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان
احد تلك الاشياء كماله وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتاديتها الى ذلك وكذا القول في الاخلاق التي هي
مباديها وكذا الالام فانها ليست بشرور من حيث هي ادراكات لامور وجودية من حيث هي موجودة وتلك
الامور في انفسها او صدورها عن عللها وانما هي شرور بالقياس الى المتألم الفاقد لاتصال عضو من
شأنه ان يتصل فاذن قد يحصل من ذلك ان الشر في ماهيته عدم وجود او عدم كمال لموجود من حيث
ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده وان الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور وانما

اليامسة د

من شرية بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها لا لذواتها بل لكونها مودية الى تلك الاعدام فالشرية امور
اضافية مقيسة الى افراد واشخاص معينة واما في انفسها او بالقياس الى الكل فلا شر اصلا ونعود بعد تقرير
هذا المعنى الى الشرح فنقول الاشياء بحسب وجود الشر وعدمه تنقسم الى ما لا شر فيه اصلا والى ما فيه شر وما هو ليس
بشر والثاني ينقسم الى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو ليس بشر والى ما يتساويان فيه والى ما يغلب فيه ما هو شر
فهذه خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا وهو موجود فان الموجودات التي لا تشتمل على امر بالقوة كالعقول
لا شر فيها اصلا والثاني ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر لما لم يمكن ان يكون على كمالاتها اللائقة بها الا ويكون
بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لما يخالفها منع ذلك المخالف عن كماله كالنار فانها لا يمكن ان يكون نعم ما
في المادة الا فيكون بحيث يعرض منها تفريق اجزاء بعض المركبات بالاحراق ويكون لا محالة من هذا
الصنف ولظ ان مثل هذه الموجودات يكون منشأها الاحالة والاستحالة والكون والفساد وهي قليلة
بالقياس الى الكل ووقوع التقاوم المقتضي لصيرورة البعض ممنوعا عن كمالاته ايضا فيها قليل فانه لا
يقع الا في اجزاء العناصر وبعض المركبات في بعض الاوقات واما الاقسام الثلثة الباقية التي لا يكون
شرا محضا ويغلب الشر فيها او يساوي ما ليس بشر فغير موجودة لان الموجودات الحقيقية والاضافية في
الموجودات لا محالة يكون اكثر من الاعدام الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور وقد اشار الى
القسمين الاولين بقوله الامور الممكنة في الوجود الى قوله ومصادماتها المتحركات والى الثلثة الباقية
بقوله وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق او بحسب الغلبة واوضح عدم وجود الاولين بقوله واذا كان الوجود
المحض الى قوله واوقاتها اقل من اوقات السلامة واورد في الامثلة الالم والاذى الحاصلين للحيوانات جميعا
والجهل المركب ايضا وفي المعاد الذي يعرض لها الالم من حيث هو حيوان بل من حيث هو انسان والامور التي
يعرض له بسبب قوتيه الحيوانيتين وتصوره فان المعاد يعني الاخلاق الرذيلة والملكات الذميمة فان
هذه الاشياء هي معظم ما ينسب الى الشر وذكر ان اجزاء العالم المختلفة الى الصور والقوى المذكورة
المختلفة الاحوال لا يعني بها الا ان يكون بحيث يعرض لها عند التلاقي في مثل هذه الاشياء وهي

اقلية

اقلية الوجود وان كانت كثيرة بالعدد ثم ذكر ان هذه الشرور معلومة في العناية الاولى فهي مقصودة لا بالذات
بل بالعرض ومرضي بها لا من حيث هي شرور بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة لا يمكن ان يكون منفكة عنها
. قال الفاضل الشارح هذا البحث مما وقع للفلاسفة والاشاعرة لانه لا يستقيم الا مع القول بالا
ختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة اما مع القول بالايجاب ومنع الحسن والقبح عن
الافعال الالهية فلا يكون السؤال عن افعاله واردا فاذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول
والجواب ان الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور الشرور عما هو خير بالذات مستدلين على ان
الصادر عنه ليس بشر فان صدور الجزئيات الكلية الا لا صقة بالشرور بجزئيته ليس بشر ثم قال انهم
يستدلون على كون الشر عدميا وهو ليس بصحيح لانهم ان ادعوا بديهة ذلك فلا حاجة الى الاستدلال وان حملوا
العدم على الشر فهم محتاجون قبل ذلك الى معرفة ماهية الشر لان التصديق مسبوق بالتصور وعلى تقدير
صحة الاستدلال في هذا المقام فحاصل استدلالاتهم تمثيلات لا يفيد يقينا والجواب انهم انما
يبحثون عن ماهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بلفظ الشر فينظرون في وجوه استعمالاتهم ويحصلون
ما يدخل في تلك الماهية بالذات مما يلتبس بها بالعرض ليتحقق الماهية ممتازة عن غيرها فظهر ان البحث
عن هذا صحيح وليس باستدلال تمثيلي غاية ما في الباب انه مبني على معرفة وجوه الاستعمالات التي
لا طريق اليها الا الاستقراء ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشر هو الالم وحده وهو
وجودي وان الخير هو اما عدم الالم يعني السلامة واما ضده يعني اللذة واطال الكلام في بيان
ان الالام في الدنيا اكثر من اللذات وهو يقتضي كون الشر غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة
لا يخلصهم عن هذه المضايق الا ان يقولوا ان قول القائل لم خلق الله الخلق باطل لانه تعالى
خالق لذاته لا لعلة وهو بين في القول بتعليل الشر فاذن خوضهم من ذلك من باب الفضول
اقول لا حاجة بنا هنا الى ايراد جوابه فان التحقيق ما مر كما فيه وتنبيه ولعلك تقول ان اكثر
الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف منسوبا فيهم الى انه
نادر فاسمع انه كما ان احوال البدن في هيئته ثلثة حال البالغ في الجمال والصحة وحال من ليس ببالغ

فيهما وحال القبيح والسقيم في المقام الاول والثاني ثانيا لان من السعادة العاجلة البدنية قسطا
وافرا ومعتدا او يسيرا لان كل حال النفس في هيئات ثلث حال البالغ في فضيلة العقل ومحق وله
الدرجة القصوى في السعادة الاخروية وحال من ليس له ذلك لا يتم المعقولات الا انه جاهل له
ليس على الجهة المضادة في المعاد وان كان من ليس كثير ذخر من العلم جل النفع من المعقا الا انه في
جملة اهل السلامة ونيل حظ ما من الخيرات الاجلية والاخر كالمقام والسقيم هو عرضة الاذى في
الاخرة فكل واحد من الطرفين نادرا والوسط فاش غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل صار لاهل النجاة
غلبة وافرة ولما كان قوى الانسان التي بحسبها تصدر الافعال الارادية عنه ويصير بسببها سعيدا او
شقيا ثلثة نطقية وغضبية وشهوية وكانت السعادة او الشقاوة العاجلتان مستقرة با
لقياس الى الاجلتين وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر اضداد ما ينبغي ان يكونوا عليه
بحسب هذه القوى اعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الى كون الاكثر اشقياء بينا لا
في الاجل وذلك يقتضي عليه التحرف في حال الانسان الذي هو اشرف انواع الكائنات فازال الشيخ
هذا الوهم بان وجود الجهل الذي هو ضد اليقين اعني الجهل المركب الراسخ نادر كوجود اليقين
والعام الفاشي هو الجهل البسيط الذي لا يضر في المعاد كثير ضرر وكل من القوتين الاخريين
فان وجود الزيادة المضادة للملكة الفاضلة نادر كوجودها والعام الفاشي هو الاخلاق
الخالية عن غايتي الفضل والرذالة وشبيه النفوس في هذه الاحوال ما بالابدان في الجمال والصحة
الفاشيتين او من القبح والمرض الغايتين او في الحالة المتوسطة بينهما ثم بين ان الوسط مع احد
الطرفين غالب فاذن الشر ليس بغالب وذلك ان الشقاوة الابدية تختص بالطرف الاخس على ما
يجي بيانه وهو صنف قليل والاخر كالمقام والسقيم هو عرضة الاذى في الاخرة يقال هو عرضة للشي
وعرضة للشي اذا كان معتقيا لشي لا يعترض ذلك الشي الميزه وباقي عبارة واضحة لا يقعن
عندك ان السعادة في الاخرة نوع واحد ولا يقعن عندك انها لا ينال الا بالاستكمال في العلم
ولئن كان ذلك يجعل نوعها اشرف ولا يقعن عندك ان تفاريق الخطايا ماتكر لعصمة النجاة

بل انما

بل انما يهلك الهلاك السرمدي ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك في اقل
اشخاص الناس ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد محصور من اهل الجهل والخطايا صارفا الى الابد سعة
رحمة الله تعالى وسيستمع لهذا فضل بيان يريد تقرير كون الشقاوة الابدية مختصة بالطرف
الاخس هو ظاهر وقوله ما تنكر لعصمة النجاة اي طاعته والعصمة هيهنا اسم لما يعتصم به الانسان اي
به لئلا يسقط وقوله انما يهلك الهلاك السرمدي ضرب من الجهل وازديد دال على ان ما عداها اما
يقتضي شقاوة منقطعة او لا يقتضي شقاوة اصلا وانما قال لا تستوسع رحمة الله ملاحظة
لقوله تعالى ورحمتي وسعت كل شي الاية فان فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى تخصيصها لاهل
الطرف الاشرف بها وتنبيه ولعلك تقول هلا امكنك ان نرى القسم الثاني عن لحوق الشر فيكون
جوابك انه لو برئ عن ان يلحقه ذلك لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنه وانما
هذا القسم في اصل وضعه ما ليس يمكن ان يكون بحيث الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه شر ما ضرورة
عند المصادمات الحادثة فاذا برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه وكان النار قد جعلت غير النار
والماء غير الماء وشرط وجود هذا القسم وهو على الصفة المذكورة غير لايق بالجود على ما بينا
هذا الفصل مع عن الشرح وتنبيه ولعلك ايضا تقول فان كان القدر فلم العقاب فتامل
جوابا ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمته فهو لازم من لوازم
ما ساق اليه الاحوال الماضية التي لم يكن بد من وقوعها بد ولا من وقوع ما يتبعها واما ان يكون
على جهة اخرى من مبدا من خارج فحديث اخر ثم ان اسلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا
يكون حسنا لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا في الاسباب التي تثبت فيقع في الاكثر
التصديق تاكيد للتخويف موجودا في الاسباب فاذا عرض من اسباب القدر عارض واحد فقضى
التخويف مركب الخطاء اي بالجهة حيث التصديق لاجل الغرض العام وان كان غير ملايم لذلك
الواحد ولا واجبا من مختار رحيم لو لم يكن هناك الايجاب المتلقى بالقدر ولم يكن في المفسدة
الجزئية له مصلحة كلية عامية كثيرة لكن لا يلتفت لغت الجزوي لاجل الكل فيقطع عضو

ويوم لاجل البدن لكلية ليسلم ولما ما يورد من حديث الظلم والعدل من حيث افعال يقال انهما
من الظلم وافعال متقابلة لها وجوب ترك منهما والاخذ بتلك على ان ذلك من المقدمات الاولية فمن
واجب وجوبا كليا بل كثيرة من المقدمات المشهورة التي جميع عليها ارباب المصالح ولعل فيها ما يصح با
لبرهان بحسب بعض الفاعلين واذا حققتها لحقايق فلتلتفت الى الوجبيات ودون امثالها وانت قد
عرفت اصناف المقدمات في موضع اخر تقرير السؤال ان يقال لما كانت الافعال الانسانية صادرة
عنه على سبيل الوجوب لتسلسلها مع ساير الاسباب في العالم العقلي ولوجوب حدوث ما يحدث منها في
هذا العالم مطابقا لما مثل هناك فلم يعاقب الانسان على شيء يصدر عنه على سبيل الوجوب و
الشيخ اجاب عنه اولا بجواب لنقيض القواعد الحكمية وهو قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها كما
ستعلم هو كالمرض للبدن الحقيقة لو كان من شرعها ما يتبعها وهو ان هذا النوع من العقاب انما
يكون للنفس الانسانية بسبب ملكاتها الرديئة الراسخة فيها فكأنها يكون من لوازم ذاتها
وهي نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة لكن الايات الواردة في الكتب الالهية بالوعيد لو
اجريت على ظواهرها لاقتضت القول بعقاب جسماني وارد على بدن المستحق من خارج على ما يوصف
في التفاسير والاخبار فاشار الشيخ الى ذلك ايضا بقوله واما العقاب الذي يكون على جهة اخرى
ومبدا له من خارج فحديث اخر اي اثباته على الحد المشهور لو كان حقا لكان سمعيا ثم اراد
يذكر ان ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه كما يفهمه اهل الظاهر ليس مما لا يجوز وقوعه في الحكمة
الالهية اي ليس بشر فقال ثم سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا واردا لحسن ههنا
الخير المقابل للشر لا بما يذهب اليه المتكلمون مثلا ما سيجيا واستدل على ذلك بان وجود التخويف من
مبادي الافعال الانسانية حسن لنفعه في اكثر الاشخاص ولا يتقا بذلك التخويف بتعذيب
المجرم تاكيد للتخويف ومقتضي لازدياد النفع فهو ايضا حسن ثم بين ان هذا التعذيب انما يكون
شرا بالقياس الى الشخص المعذب ويكون خيرا بالقياس الى الاكثرين عن نوعه ولا تلتفت لعنت
الجزئي لاجل الكلي اي لا ينظر اليه فهذا ايضا من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل واستشهد

توقع

بقطع العضو لصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملا على شرط مقبول عند الجمهور وقد
تبين من ذلك ان ما ورد به التنزيل اذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفا للاصول الحكمية وبعض المتكلمين
المنكرين لتلك الاصول كالمعتزلة انما يفيد دون ذلك على وجه اخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على
الله تعالى او حسن منه اذ في ذلك صلاح حالهم العاجلة والاجلة والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية
حسنان اذ فيهما تقريبهم الى الطاعة وتبعيد عن معصية وتعذيب العاصين عدل لا ظلم حسن ولا اخلال
باثابة المطيعين ظلم قبيح الى امثال ذلك مما يبنونه على مقدمات مشهورة مشتملة على تحسين بعض الاحكام
وتقبيح بعضها بحسب العقل بعيد وبناه من البديهيات وذكر الشيخ ان تلك المقدمات ليست من الاوليات
بل اكثرها اراء محمودة اشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يصح بالبرهان
بحسب بعض الفاعلين بعض الاشخاص الانسانية على ما مر في المنطق فاذن بيان احكام افعال الواجب
الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف اما اولا فلانه مبني على وجوب التخويف
ولا نقال ان كان الله قادرا فلم العقاب يجوز ان يقال ان كان القادر فلم التخويف ويكون حكمها واحدا فاذن
لا يجوز ان يجعل احدهما مقدمة في بيان الاخر واما ثانيا فلانه لا يمشي على قول المليين لانهم يحكمون
بكون الهالكين ممن يخالف قواعدهم اكثر من الناجين وكان عرضه بسبب قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال
لان العقاب ايضا من القدر وطلب علة ما يقتضيه القدر ربط واول على لا اول القول بالقدر على ما
ذهب اليه الحكماء وهو وجوب كون الجزئيات مستندة الى اسبابها المتكثرة يخالف القول بالقدر على
ما ذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا مؤثر في الوجود الا الله والجواب
الذي ذكره الشيخ كان موافقا لاصوله فان فعل الانسان مستند عنده الى قدرته وارادته وكلاهما
مستندان الى اسبابهما ومن اسباب ارادة فعل الخير التخويف فاذن وقوع التخويف في الاسباب المقتضية
للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح على ما ذكره الشيخ وهو لا ينافي كونه من القدر لان جميع
ما في القدر معلل عنده واما على اصول الاشاعرة فلما لم يكن للتخويف اثر كان التعليل به باطلا على ما ذكره
الفاضل الشارح وانما ينقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعليل على الاطلاق ولذلك يقولون لا يسال

عما يفعل وعلى الثاني ان الشيخ لا يريد تمهيد قواعد كلامي المليين على ما صرح به بل يريد تمهيد ما نطق به
الكتب الالهية في هذا الباب وليس فيما ورد من التنزيل حكم بان الهالكين اكثر من الناجين بل يمكن ان
يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم   البهجة السرور والمفرح و
السعادة ما يقابل الشقاوة والمراد منها الحالة التي تكون او يحصل لذوي الخير والكمال من جهة الخير والكمال

انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية وان ما عداها
لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من جملتهم من له تمييز ما فيقال
له اليس الذ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وامور تجري مجراها و
انتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح
فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح في صحبة حشمة فينفض اليد منهما
مراعاة للحشمة فتكون مراعاة الحشمة آثر والذ لا محالة هناك من المطعوم والمنكوح واذا عرض
للكرام من الناس الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس
فيه وآثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش
عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجاة العطب عند مناجزة المبارزين وربما
اقتحم الواحد على عدد دهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كان ذلك يصل اليه
وهو ميت فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط
بل وفي العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما
حمله اليه والراضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من
مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية
فما قولك في العقلية العطب الهلاك فاقتحم اي دخل من غير روية والدهم العدد الكثير واعلم ان
من المشهورات ان السعادة هي اللذة فقط ثم ان العوام يظنون ان اللذة هي المدركة بالحواس
الظاهرة واما المدركة بغيرها فتارة ينكرون تحققها وينسبونها الى خيالات لا حقيقة لها وتارة

يستحقرونها بالقياس الى الحسية فنبه الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي اقوى من الحسية
الظاهرة بوجوه منها ان لذة الغلبة المتوهمة لو كانت في امر خسيس ربما تؤثر على لذات يظن انها اقوى
اللذات الحسية ومنها ان لذة نيل الحشمة والجاه تؤثر ايضا عليها ومنها ان الكريم يؤثر لذة ايثار الغير على نفسه
فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع به ومنها ان كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة ماء الوجه
او من الاقدام على الاهوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية الى حد يتحمل الام الجوع والعطش وربما
اهوال الموت والهلاك معها وهذه مقدمات تنساق الى كبرى مشهورة هي ان كل ما هو مؤثر عند شخص
فهو الذ بالقياس اليه لان اللذة مؤثرة والمؤثر لذيذ فيتبين ان اللذات الباطنة مستعلية على الحسية
ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية نبه على ان من ساير الحيوانات ما يشارك الانسان في ذلك
فان كلب الصيد يؤثر اللذة الوهمية التي ينالها من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة الاكل والراضعة من
الحيوانات تؤثر اللذة الوهمية التي تجدها من تصور سلامة ولدها على لذة سلامتها نفسها ثم تدرج من
ذلك الى المقصد فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية لما كانت اعظم من الظاهرة فان تكون العقلية اعظم
منها اولى وذلك لان قوة اللذة وضعفها يتبعان قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك على ما سياتي
فلا ينبغي لنا ان نسمع الى قول من يقول انا لو حصلنا على حالة لا ناكل فيها ولا نشرب ولا ننكح فاية سعادة
تكون لنا والذي يقول هذا يجب ان يبصر ويقال له يا مسكين لعل الحال التي للملائكة وما فوقها الذ وابهج
وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى الاخر نسبة يعتد بها القائلون بان السعادة هي
اللذات الحسية ينكرون السعادة التي يثبتها الحكماء للنفس الانسانية الكاملة بعد الموت ويلزمهم على رايهم
ذلك ان لا يكون غير الحيوان الاكل الشارب الناكح سعيدا اصلا ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم
اثبات تلك السعادة وكان ما ذكره في الفصل السابق مقتضيا لفساد مذهبهم صرح في هذا الفصل
بالرد عليهم باثبات تلك السعادة ولذلك وسمه بالتذنيب ثم نبه على مقصوده بالمقايسة بين حال الملائكة وما
فوقها وبين حال الانعام وما يجري مجراها بحسب الكمال والخير الموجود فيهما فان النسبة بينهما بعيدة جدا بل لا
نسبة لاحدهما الى الاخر لعدم الاشتراك بين كماليهما في الماهية   ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو

عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر
يريد التنبيه على ماهية اللذة والالم ليتبين بالنظر الحكمي ان السعادة بالمعنى الذي يفهمه الجمهور
للذوات العاقلة اتم منها للنفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة لاهلها فذكر ان اللذة هي ادراك ونيل
اما الادراك فقد تقدم شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك
الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ
بل انما تتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز وانما اوردهما
معا لفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم الاسم الدال بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال
بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك
اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه وانما قال ما هو عند المدرك
كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به
وقد لا يكون كذلك وهو يعتقد ملتذا به فالمعتبر كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر
والكمال والخير هاهنا اعني المعتبر الى الغير هما حصول شيء لما من شأنه ان يكون ذلك الشيء له حصولا اي
شيء يناسب شيئا ويصلح له امر يليق به بالقياس الى ذلك الشيء والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضي
لا محالة براءة ما من القوة لذلك الشيء فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه مؤثرا خير والشيخ
انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما واخر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصا ما بذلك المعنى وانما قال من
حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون جهة والملتذ انما يلتذ به من الجهة التي
هو معها كمال وخير وهذه ماهية اللذة ويقابلها ماهية الالم كما ذكره وهما اقرب الى التحصيل من قولهم
اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي ولذلك عدل الشيخ عنه الى ما ذكره في هذا الموضع قال الشارح الفاضل
تعريف اللذة بالخير الذي هو عند الشيخ امر وجودي يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود وكذلك
يكون الالم ادراك المعدوم وذلك باطل اما في اللذة فلان ادراك احتراق الاعضاء والاصوات
المنكرة وما يشبههما ليست بلذات مع انها موجودات واما في الالم فلان العدم لا يحس به فان فسروا

الجز

الخير باللذة او ما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور يرجع التعريف الى قولنا اللذة هي ادراك اللذة
او ما يكون وسيلة اليها والكمال ايضا ان فسر بحصول شيء لشيء من شأنه ان يكون له وكان معنى قولهم من
شأنه ان يكون له امكان اتصافه به لزم ان يكون الجهل وسائر الرذائل كمالات والتحقيق ان تصور ماهية
اللذة والالم بديهي غني عن التعريف واقول ما ذكرناه في تفسير قول الشيخ يغني عن ايراد اجوبة هذه الشكوك
والوجه في ذكر ماهية اللذة والالم مع كونهما غنيين عن التعريف ما ذكرناه في باب الادراك بعينه
وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم الملائم
والملبس الملائم والذي عند الغضب خير فهو الغلبة والذي هو عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق
وتارة وباعتبار فالجميل ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة
فان همم ذوي العقول في ذلك مختلفة مراده بيان ان الخير الواقع في ذكر ماهية اللذة هو الخير الاضافي
الذي لا يعقل الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المعينة الى القوى الثلث التي تتعلق الافعال
الارادية بها اعني الشهوة والغضب والعقل ومعنى قوله في الخير العقلي فتارة وباعتبار فالحق وتارة
وباعتبار فالجميل ان الحق خير عند كون العاقل قابلا لما فوقه بالقياس الى قوته العملية واراد بقوله ومن
العقليات نيل الشكر ووفور المدح الخيرات التي يكون للعقل مشاركة سائر القوى فيها وهي التي تختلف الهمم
لاختلاف احوال تلك القوى اما العقل الصرف فلا يختلف البتة   وكل خير بالقياس الى شيء ما فهو
الكمال الذي يختص به وينحوه باستعداده الاول اراد الفرق بين الخير والكمال فذكر ان الخير المضاف الى شيء هو
الكمال الخاص الذي يقصده ذلك الشيء باستعداده الاول والشيء لا يقصد شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان
ذلك الشيء مؤثرا بالقياس اليه وذلك يدل على اشتمال معنى الخير على اعتبار كونه مؤثرا كما مر وانما
قوله باستعداده الاول فغايته ان الشيء قد يكون له استعدادان احدهما نظرا الى الامر ولا يكون الشيء
الذي ينحوه ذلك الشيء باستعداده الثاني خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس الى ذلك الاستعداد
الطاري كالانسان فانه مستعد في فطرته لاقتناء الفضائل ثم اذا طرأ عليه ما اعده لاقتناء الرذائل فقد
بحسب الاستعداد الثاني ولا يكون هي خيرا بالقياس الى ذاته مع الاستعداد الاول والنجاسات الفاضلة

ذهب فى هذا الموضع بعد ان شرح الشيخ بان الخير هو كمال معتقد نقل ما الى ان كلام الشيخ مشعر بان الخير و
الكمال واحد ومع يكون ذكر احدهما مغنيا عن الآخر وكل لذة فانها تتعلق بامرين بكمال خيرى وبادراك
له من حيث هو كذلك لما فرغ من تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة بشيئين
احدهما وجود كمال خيرى والثانى ادراكه له من حيث هو كذلك فان المطالب فى هذا النمط مبنى عليه
ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات ما لا نلتذ به اللذة التى تناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة
فلا نلتذ بهما ما نلتذ بالحلو وغيره فجوابه بعد المسامحة وتسليم ان الشرط كان حصولا وشعورا جميعا
ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض والوصب يجد عند الثوب الى الحالة الطبيعية
مفاقصة غير محسوس التدريج لذة عظيمة الوصب المرض الطويل يقال وصب الشى اى دام ومنه قوله تعالى
وله الدين واصبا والثوب الرجوع الى الشى بعد الذهاب عنه والمفاقصة الاخذ على غرة والغرض من
الفصل ايراد شك على شرح اللذة المذكورة وهو ان الصحة والسلامة كمال وخير مع انا لا نلتذ بهما وايراد
الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو ان الادراك الذى هو شرط فى اللذة ليس هناك بحاصل فان
استمرار المحسوسات تذهل النفس عن احساسها والتنبيه على انهما مع التجدد المقتضى للادراك لذيذان
و اللذيذ وقد يعاف فيكره كراهية بعض المرضى الحلو فضلا عن ان يشتهى اشتهاء [illegible] وليس ذلك
لما فيما سلف لانه ليس خيرا فى تلك الحال اذ ليس يشعر بالحس من حيث هو خير كما ان الفصل الاول كان
مشتملا على الجواب عن النقض الوارد على شرح اللذة بسبب اغفال احد الامرين اللذين تتعلق بهما اللذة وهو
الادراك فهذا الفصل يشتمل على الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب اغفال الامر الآخر وهو حصول الكمال
والخير بالقياس الى الملتذ ولما لم يكن هذا النقض مذهوبا اليه بوهم فان الجمهور لا ينكرون لذة الحلو
بسبب كراهية المرضى له لم يجعل الفصل مشتملا على وهم وتنبيه بخلاف الاول اذا اردنا ان نستظهر فى
البيان مع غناء ما سلف عنه اذا لطف لفهم زدنا فقلنا ان اللذة ادراك كذا من حيث هو كذا
ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فانه اذا لم يكن سالما فارغا امكن ان لا يشعر بالشرط واما غير السالم فمثل
عليل المعدة اذا عاف الحلو واما غير الفارغ فمثل الممتلى عن ابتلاع الطعام اللذيذ وكل واحد منهما

اذا زال ما يغير عادت لذته وشهوته وما دى ساخر ما هو الان يكره عاف الطعام اى كرهه والغرض من
هذا الفصل ان الشرح المذكور للذة يمكن ان يزاد فيه قيد فلا يرد النقض المذكور عليه بعد وهو ان يقال
ولا شاغل ولا مضاد للمدرك اى يكون المدرك فارغا عن الشاغل سالما عن المضاد والشاغل كالامتلاء
المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد كالكيفية المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة والثانى ظ
وكذلك فقد يعرض السبب المولم ويكون القوة الدراكة ساقطة كما فى قرب الموت من المرض او معوقة
كما فى الخدر فلا يتألم به فاذا انتعشت القوة او زال العائق عظم الالم يريد ان ينبه على حال الالم ايضا
فذكر ان اللذة كما لا يحصل مع وجود الملذ عند عدم الادراك به فالالم ايضا لا يحصل مع وجود المولم عند
عدم الادراك به وهو ظ انه قد يصح اثبات لذة ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى
الذى يسمى ذوقا جاز ان لا يجد اليها شوق وكذلك قد يصح ثبوت اذى ما يقينا ولكن اذا لم يقع
المعنى الذى يسمى بالمقاساة كان فى الجواز ان لا يقع عنها بالغ الاحتراز مثال الاول حال العنين حلقه
عند لذة الجماع ومثال الثانى حال من لم يقاس وصب الاسقام عند الحمية يريد بيان ان العلم بوجود
اللذة وان كان يقينا فهو لا يوجب الشوق اليها ايجاب الاحساس بها والعلم بوجود الالم وان كان
يقينا فهو ايضا لا يوجب الاحتراز عنه ايجاب الاحساس به وذلك لان معرفة المحسوسات بحدودها
العقلية لا يقتضى ادراكها اقتضاء الاحساس بها والعلم بما من شانه ان يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة
ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ
فى ذكر ماهية اللذة وكلامه على ذكر الادراك دون النيل على ما مر واهل المشاهدة يسمون نيل اللذة العقلية
ذوقا ويقابله المقاساة والشيخ استعمل لفظ الذوق هيهنا فى جميع اللذات ولم يعبر عن نيل اللذة او
الاحساس باللذة لان ذلك يقتضى تكرارا فى المعنى فان معنى الادراك والنيل وما يجرى مجراهما داخل
فى مفهوم اللذة كما مر كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك وهو بالقياس اليه خير و
لا شك فى ان الكمالات وادراكاتها متفاوتة وكمال الشهوة مثلا ان يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة
ماخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك الملموس

والمشموم ونحوها وكمال القوة الغضبية ان تتكيف النفس بكيفية غلبة او كيفية شعور باذى يحصل
في المغضوب عليه وكمال الوهم التكيف بهيئة ما يرجوه او ما يذكره وعلى هذا حال سائر القوى وكمال الجوهر
العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول قدر ما يمكنه ان ينال منه ببهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود
كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدأ فيه بعد الحق الاول بالجواهر العالية ثم الروحانية السماوية والاجرام
السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يمايز الذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل
وما سلف هو الكمال الحيواني والادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي شوب كله
وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى والحسية محصورة في قلة وان كثرت فبالاشد والاضعف
ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العقلية
الى الشهوانية نسبة جلية الحق الاول وما يتلوه الى نيل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين
يريد اثبات اللذات العقلية وبيان انها اكمل من الحسية وهذان البحثان هما عمدة مطالب
هذا النمط وتقريرهما ان يقال لما كانت اللذة ادراك كمال حيث يحصل المدرك ما كان كل مستلذ به اي
كل ما فيه لذتنا فهو سبب كمال يحصل للمدرك وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك
ثم ان الكمالات وادراكاتها اللتي يتعلق بها اللذة متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء فمنها ما
يتعلق بالقوة الشهوية وهو تكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت مأخوذة عن مادة
خارجية هي شيء حلو او كانت حادثة في العضو لا عن سبب خارج فان كليهما في افادة اللذة متساويان
ولذلك يلتذ النائم حالة الاحتلام التذاذه بالوقاع حالة اليقظة وكذلك في سائر الحواس الظاهرة
ومنها ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو تكيف النفس الحيوانية بكيفية هي شعور بغلبة ما او شعور باذى
حل بمغضوب عليه ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنة كتكيف الوهم بصورة شيء يرجوه او بصورة شيء يذكره
فيذكره وكذلك في سائرها وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة وادراكات حيوانية لها متفاوتة
متفاوتة تتبعها لذات بحسبها وللجوهر العاقل ايضا كمال وهو ان يتمثل فيه ما يتعقله من الحق الاول
بقدر ما يستطيعه فان تعقل الحق الاول على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما يتعقله من صور معلولاته الكلية

اعني الوجود كله تمثلا يقينيا خاليا من شوائب الاوهام والظنون على وجه لا يكون بين ذات العاقل وبين
ما يتمثل فيه تمايز بل يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك في ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه
مدرك لهذا الكمال ولحصول هذا الكمال له فاذن هو ملتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية ثم اذا قايسنا بين اللذتين
اعني العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية اقوى كيفية واكثر كمية اما الاول
فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيعقل حقيقته المكتنفة بعوارضها كما هي والحس لا يدرك الا الكيفيات
التي تقوم بسطوح الاجسام التي تحصره فاذن الادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي شوب كله واما
الثاني فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى وذلك لان اجناس الموجودات وانواعها غير متناهية
وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات بالحواس محصورة في اجناس قليلة فان تكثرت فانما تكثرت
بالاشد والاضعف وبين المختلفين فاذا كانت الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها اتم كانت اللذة التابعة
لها اشد لان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك فاذن اللذة العقلية اشد
واتم من الحسية بل لا نسبة لها الى هذه والفاضل الشارح اسند قوله نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى
المدرك والادراك الى الادراك الى الخطابة وليس كما قال فان المحدود والحد يجب ان يكونا
متطابقين في قبول الشدة والضعف كالسواد الذي يحد بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان
اقبض للبصر من بعض فوجب ان يكون بعض ما هو سواد اشد من بعض وهذا موضع مذكور في
المواضع المتعلقة بالحد وهو من كتاب طوبيقا من المنطق وقد ذكر هناك انه موضع علمي وقال ايضا
انا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة نعرف باللذة ولا ندري اهي ادراك ملائم ام ليس وانتم
ما اقمتم عليه برهانا بل ذكرتم ان المعني باللذة ادراك الملائم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملائم فهو ملتذ
وهذا البحث لا يستقيم بالعبارة والتفسير لانه ليس بلغوي فعليكم ان تقيموا البرهان على ان حالة العاقل
هي تلك الحالة بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال ومما يبطل قولكم ان النفس قبل
الموت عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة التي تصفونها فلو كانت الادراكات نفس
اللذات لكانت ملتذة كما كانت مدركة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن مانع من حصول اللذة

مؤول بكون الشئ سانحا هو حصول شئ عند حصوله والجواب انهم لم يقولوا انا معنى اللذة كيت او كذا
بل لما وجدوا الحالة المدركة عند الاكل غير التي عند الشرب او الوقاع مع وقوع اسم اللذة على جميعها جعلوا
الامر المشترك بينها وبين غيرها مما يناسبها ونقصوا عنه كل ما يختص بكل واحدة منها فوجدوه حاصلا في كل صورة
يوصف باللذة وغير حاصل في كل صورة لا يوصف بها فعلموا انه المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما وجدوا ذلك
الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوده للعقل فان ناقش مناقش في اطلاق الاسم فلا مضايقة معه بعد ظهور المعنى
وعن الثاني انهم لم يقولوا ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ولعل العالم بالمعلومات
العادم للذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرائط مثلا لا يكون عالما بان حصول هذه العلوم خير له او لا يكون عالما
بها من جهة ما هي خير له ثم لئن استجمع الشرائط فلا نسلم انه يكون عادم اللذة فانا نرى كثيرا من المشتغلين الذين
لم يحصلوا الا مسائل معدودة يبتهجون بها اشد ابتهاجا ويؤثرون الاشتغال بتذاكرها على ملاذ الدنيا
وما فيها فضلا عن لذة مطعم ما او منكح ما الا ان اذا كنت في البدن وفي شواغله وعوائقه ولم تشتق الى
كمالك المناسب او لم تتألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لا منه وفيك من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه
يريد ان ينبه على حل اشكال يرد في هذا الموضع وهو ان يقال كل قوة تشتاق الى كمالاتها المستتبعة للذاتها
وتتألم بحصول اضداد تلك الكمالات لها كالباصرة فانها تشتاق الى النور وتتألم من الظلمة فان كانت المعقولات
كمالات للنفس الانسانية فما بالها لا تشتاق الى حصولها ولا تتألم بحصول الجهل المضاد لها فذكر في حله ان سبب
فقدان الاشتياق وعدم التألم بالجهل راجع الينا لا الى المعقولات موجود فينا غير متعلق بها واحال بيانه
الى ما سبق وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات الى المعقولات وما لم يتنبه عليها لم تجد
ذوقا منها فلم يحصل لها شوق اليها واما اضدادها فلما كانت مستمرة الوجود غير متجددة وكانت النفس مشتغلة
بغيرها لم يكن مدركة لها فلم يكن متألمة بها واعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت من انها
انفعالات وهيئات يلحق النفس بمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة كنت بعدها كما انت قبلها
لكنها تكون كالام متمكنة كان عنها شغل فوقع اليها فراغ فادركت من حيث هي منافية وذلك الالم المقابل
لمثل تلك اللذة الموصوفة وهو الم النار الروحانية فوق الم النار الجسمانية يريد ان ينبه على بقاء

امور المضادة لكمالات النفس الانسانية التي هي اسباب الشقاوة منها بعد الموت وعلى حصول الكما
بهاج لحصول بصره وعلى ان تلك الالام اشد من الالام البدنية والقاطع ثم اعلم ان ما كان
من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما
كان بسبب عوارض غريبة فيزول ولا يدوم بها التعذيب يريد بيان مراتب الاشقياء وتقديم لذلك
مقدمة وهي ان يقول مراتب كمالات النفس تكون لا محالة لعدم استعدادها وعدم الاستعداد يكون
اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات فيها وهي اما راسخة
او غير راسخة فهذه اقسام ثلثة يشترك في كونها موانع وهي اسباب النقصان وكل واحد منها يكون اما
بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة العملية فهي ستة فالذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين
معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون بسببها تعذيب وهو الذي ذكره الشيخ والذي يكون بحسب القوة
النظرية ويكون راسخا فهو ايضا غير مجبور لكن يدوم به التعذيب لانه الجهل المركب المضاد لليقين
الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم صريحا في هذا الفصل لكنه ايضا
داخل بوجه في النقصان الذي حكم الشيخ عليه بانه غير مجبور والثلثة الباقية اعني النظرية غير الراسخة
كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة
وغير المستحكمة فهي التي يكون بسبب عوارض غريبة وجميعها يزول بعد الموت اما لعدم رسوخها واما لكونها
هيئات مستفادة من الافعال والامزجة فيزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي
سرعة الزوال وبطوئه ويختلف التعذيب بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب الاختلافين
واعلم ان رذيلة النقصان انما يتأذى بها نفس شيقة الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبه يفيده
الاكتساب والبله بمنجى من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما الح به اليهم من الحق فا
لبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء اراد ان يميز في هذا الفصل بين الناقصين المعذبين بنقصانهم
سواء دام تعذيبهم او لم يدم وبين الناقصين الذين لا يعذبون بنقصانهم فنقول النفس الساذجة الغير
لا يكون لها شوق الى كمالاتها لانها لم يعرفها اصلا فان الحكم بان للنفوس كمالات حقيقية ليس باولى والتي

لها شوق اليها وهي التي عرفت بالاكتساب النظري ان لها كمالا ما ثم انها ان لم يكتسب الكمال فلا يخ اما
ان اكتسبت ما يضاد الكمال فصارت جاحدة لكمالها من حيث الماهية وان كانت معترفة به من حيث الانية
او اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال من ما ليس بمضاد له فصارت معرضة عنه او لم تشتغل بشي من
العلوم لكنها تكاسلت في اقتناء الكمال فصارت مهملة اياه وهؤلاء اصحاب رذيلة النقصان الذين يعذبون
بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال الغائب عنهم وانما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظري قاصر عن الوصول
الى المشتاق اليه وهو وفاتهم المرا واسوأهم حالا الجاحدون وهم الذين يعذبون دائما فقد علم ما
اصحاب النفوس الساذجة منهم الذين وسمهم الشيخ بالبله والابله في اللغة هو الذي غلب عليه سلامة الصدر وقلة
الاهتمام يقال عيش ابله اي قليل الهموم وهؤلاء لا يتعذبون لانهم غير عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين
اليها واعترض الفاضل الشارح بان النفوس ذوات العقايد الباطلة الجازمة بها جهل اذا فارقت
الابدان فان جاز ان يزول عنها ذلك الجزم ويلي زوال العقايد الباطلة ايضا عنها ومع يصيرن اهل السعادة
وان لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصانهم كما لم يكن قبل الموت فلا يكون مشتاقة متعذبة به والجواب ان النفوس
الكاملة تحصل صور المعقولات فيها على ما هي عليه فانها انما التذت بمشاهدة ما اكتسبته ووجدان ما ادركته
على الوجه الذي ما ادركته فكانها كانت ذوات ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل وتعتد بذلك
اللذة واما التي مثلت اضداد الكمال فيها واعتقدت انها كمال وجب الوصول اليها ادركتها
فانها لا محالة تعتقد بعد الموت ما رجته بحيث وتصير معتقدة بنقصه ان ما رجت الوصول اليه لا يزول الجزم عنها
والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل
خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها
يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية وبالمتنزه الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية
هو التجرد عن العلايق الجسمانية والعلايق الدرن على الهيات البدنية استعارة لطيفة فانها تمنع النفس عن
الانتقاش بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام وانما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم
كانوا ذوي علم به فصاروا ذوي عيان له فكانهم كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا

الآن بالكلية وحصلت لهم اللذة العليا التي ذكرها من قبل بهذا الوصول   وليس هذا
الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في تامل الجبروت المعرضون عن الشواغل
يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شي هذا اخبار عن
وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وتنبيه عليه بالقياس العقلي وانما يحققه من هو مثلهم والقائلة عن الشرع
فالنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم تفظظها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت
ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات غشيها غاش شائق لا يعرف سببه واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة
يفضي بها ذلك الى الحيرة والدهش وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجربة شديدا وذلك من افضل البواعث
ومن كان باعثه اياه لم يقنع الا بتمة الاستبصار ومن كان باعثه طلب الحمد والمنافسة اقتنع بما
بلغه الغرض وهذه حال لذة العارفين   يريد بالنفوس السليمة التي هي على الفطرة النفوس التي لم
تنقش فيها الحق ولم تتدنس بالعقايد المخالفة للحق ولم تفظظها اي لم تغلظها والفظ من الرجال
الغليظ والجاسية الشديدة الصلبة يقال جسات يده بالهمزة اي صلبت وغشيها اي غطاها ووجد مبرح اي
شديد يقال ضربه ضربا مبرحا اي شديدا وقع به الامر اي جهده والمنافسة الرغبة في الشي على وجه المباراة
في الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان حال المستعدين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعثه على طلب الكمال
مناسبة ذاته للكمال لم يقنع الا بالوصول التام ومن كان باعثه شيئا غير ذلك وقف عند حصول غرضه
واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها
عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي
بهم اخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين   لما فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة
والمستعدة للكمال والجاهلة في المعاد اراد ان يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وعن اضداده وهي نفوس
البله وفي هذا الفصل ما علم ان من الناس من زعم انها تفنى لان النفس انما تبقى بالصور المرتسمة فيها
والخالية عنها معطلة ولا معطل في الوجود لكن الدلائل الدالة على بقاء النفوس الناطقة بسبب نقض هذا
المذهب ثم القائلون ببقائها قالوا انها تبقى غير متاذية لخلوها عن اسباب التاذي والخلاص فوق الشقا

فاذن هي في سعة من رحمة الله تعالى ويوافق هذا المذهب ما ورد في الخبر وهو قوله عليه السلام اكثر اهل
الجنة البله ثم انها لا يجوز ان يكون معطلة عن الادراك وكانت مما لا يدرك الا بالالات جسمانية فذهب
بعضهم الى انها يتعلق باجسام اخر ولا يخلو اما ان لا يصير مبادي صورة لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال
اليه او يصير اليه فيكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ الذي سيبطله الشيخ اما المذهب الاول
فقد اشار اليه الشيخ في كتاب المبدا والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول واظنه
يعني الفارابي قال قولا ممكنا وهو ان هولاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات
وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن ان يعلقهم شوقهم
الى البدن ببعض الابدان التي من شانها ان يتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع وهذه مهياة وهذه
الابدان ليست بابدان انسانية او حيوانية لانها لا يتعلق بها الا ما يكون نفسا لها فيجوز ان يكون باجرام
سماوية لا ان يكون هذه الانفس انفسا لتلك الاجرام او مدبرة لها فان هذا لا يمكن بل يستعمل تلك
الاجرام لامكان التخيل ثم يتخيل الصورة التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده في نفسه
وافعاله الخير شاهدت الخيرات الاخروية على حسب ما تخيلها والا شاهدت العقاب كذلك قال ويجوز
ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة ولا يكون مقارنا لمزاج الجوهر المسمى روحا الذي لا
يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن هذا ما ذكره في الكتاب المذكور ولولا مخافة التطويل
لاوردته بعبارته والشيخ جوز بعد ذلك ان بعض التعلق المذكور بهم الى الاستعداد للاتصال المسعد
الذي للعارفين ولي في اكثر هذه المواضع نظر فاما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه
فيستحيل والا لاقتضى كل مزاج نفسا يفيض عليه وقارنتها النفس المستنسخة فكان لحيوان واحد نفسان
ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء بكون ولا ان يكون عدد الكائنات من الاجسام عدد ما يفارقها من النفوس
ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة يستحق بدنا واحدا فيتصل به او يتدافع عنه متمانعة ثم ابسط هذا
واستعن بما تجده في مواضع اخر لنا وهذا هو المذهب الثالث وقد اورد على ابطاله حجتين احديهما
ان يقال لما ثبت ان هيئة الابدان يوجب افاضة وجود النفوس من العلل المفارقة ثبت ان كل مزاج بدني

يحدث

يحدث فانما يحدث معه نفس لذلك البدن فاذا فرضنا ان نفسا تناسخها ابدان كان للبدن المتناسخ
نفسان احديهما المستنسخة والثانية الحادثة معه فكان لحيوان واحد نفسان وهذا محال لان
النفس هي التي تدبر البدن ويتصرف فيه وكل حيوان يشعر بشيء واحد يدبر بدنه ويتصرف فيه فان كان
هناك نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي بذاتها ولا يتصرف في البدن فلا يكون لها علاقة مع ذلك
البدن فلا يكون نفسا له هف والحجة الثانية ان يقال النفس المستنسخة اما ان يتصل بالبدن الثاني حال فساد
البدن الاول او يتصل به قبله بزمان او بعده بزمان فان اتصل به في تلك الحالة فاما ان عدة النفوس
المفارقة وعدة الابدان الحادثة في جميع الاوقات متساوية او يكون عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى
التقدير الاول يجب ان يتصل كل فناء بدن بكون بدن اخر ووجب ايضا ان يكون عدد الكائنات من
الابدان عدد الفاسدات منها وهما محالان فضلا عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني يكون
النفوس المجتمعة على بدن واحد اما متشابهة في استحقاق الاتصال به او مختلفة والاول يقتضي اما اتصال
الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه واما ان يتدافع ويتمانع فيبقى الكل غير متصلة
ببدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها متصلة هف والثاني يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض
غير متصلة ويعود الخلف وعلى التقدير الثالث لا يخلو اما ان يتصل نفس واحدة بابدان اكثر من واحد
حتى يكون حيوان واحد هو بعينه غيره وهذا محال او يبقى بعض الابدان المستعدة للنفس بلا نفس و
هو ايضا محال او يتصل بعض النفوس ببعض الابدان ويحدث للبعض الاخر نفوس اخرى ويلزم منه
محالان احدهما اختصاص الاتصال النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض من غير اولوية والثاني
حدوث البعض لبعض الابدان المستعدة دون بعض من غير اولوية وان اتصلت النفس المفارقة
ببدن قد حدث قبل حالة المفارقة فذلك البدن لا يخلو اما ان يكون ذا نفس اخرى او لا يكون ويلزم
على الاول اتصال نفسين ببدن واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها وان
اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان فجواز كونها معطلة في زمان يقتضي جواز ذلك في سائر
الازمنة ولا يحتاج الى القول بالتناسخ وايضا لا يخلو اما ان يكون اتصالها ببدن مرزوقا على

حدوث مزاج مستعد اولم يكن ويلزم على الاول حدوث نفس اخرى مع حدوث ذلك المزاج وعود المحالات المذكورة
وعلى الثانى ان يتخصص اتصاله بزمان دون زمان مع تساوى الازمنة بالنسبة اليه وهو محال وهيهنا قد تمت الحجة
الثانية والشيخ اشار الى هذه الاقسام بقوله اسقط هذا بغير البرهان الثانى والى الاصول المقتضية لفساد المحالات
اللازمة المذكورة بقوله واسعن بما حل فى مواضع اخر لنا اجل مبتهج لشئ هو المبدأ الاول بذاته لانه
اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذى هو برئ عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له
عنه والعشق الحقيقى هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت
الصورة متمثلة من وجه كما تتمثل فى الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق ان لا يكون متمثلة فى الحس حتى يكون تمام
التمثل الحسى للامر الحسى وكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شئ واما العشق فمعنى اخر والاول عاشق لذاته
معشوق لذاته عشق من غيره اولم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء
كثيرة غيره لما فرغ من بيان احوال النفوس فى المعاد وقد نقرر فيها معنى اللذة ووقوع اللذة على ما يطلق عليه
معناها ليس بالتساوى اراد ان يبين ترتيب الجواهر العاقلة فى ذلك فذكر انها مرتبة فى جميع مراتب اولها
مرتبة الواجب الاول تعالى وانما ترك لفظة اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لان اطلاقها على الواجب الاول
وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور وانما كان الاول اجل مبتهج لشئ لان كماله هو الكمال الحقيقى لا غير وادراكه
هو الادراك التام فقط فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته اكمل الابتهاجات على الاطلاق واعلم
ان كل خير مؤثر وادراك المؤثر من حيث هو مؤثر حب له والحب اذا افرط سمى عشقا وكلما كان
الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد والادراك التام لا يكون الا مع الوصول التام
فالعشق التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون ذلك على ما مر لذة تامة وابتهاجا تاما فاذن العشق
الحقيقى هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما هى المعشوقة ثم لما كان الشوق قد يظن من لوازم العشق
وربما يشتبه احدهما بالاخر اشار الى الشوق ايضا وذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك
الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه ثم اثبت العشق الحقيقى للاول تعالى لحصول معناه هناك
فانه الخير المطلق وادراكه لذاته اتم الادراكات ولم يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند

الجمهور

الجمهور لانه يستعمل فى عرف الالهيين من الحكماء والمحققين من اهل الذوق ونزهه تعالى عن الشوق
اذ لا يمكن ان يغيب عنه شئ وبين انه عاشق لذاته معشوق لذاته من غيره ووقع كثرة فيه وانه معشوق ايضا
لغيره يجب ادراك الغير له واعترض الفاضل الشارح بان الحب ان كان هو الادراك كان قولكم ادراك الكمال
يوجب حبه اسنادا للشئ الى نفسه وان كان غيره كان ادراك الاول لكماله مغايرا لادراك غيره لكماله
والمختلفات لا يجب اشتراكها فى الاحكام فاذن يجوز ان يكون ادراك الغير موجبا للحب وادراكه تعالى
غير موجب له والجواب ان الحب ليس هو الادراك فقط بل هو ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر
فادراك الكمال انما يوجب حبه لكون الكمال وادراكه موجودين للاول تعالى حكموا بثبوت الحب هناك
ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية وليس ينسب الى
الاول الحق ولا الى المتألهين من خلص اوليائه القديسين شوق هذه هى المرتبة الثانية وهى مرتبة العقول
وانما لم ينسب الشوق اليها لبراءتها عن القوة وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين فهم من حيث هم
عشاق قد نالوا نيلا فهم ملتذون ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم اذى ما ولما كان
الاذى من قبله كان اذى لذيذا وقد يحاكى مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة جدا حال اذى
الحكة والدغدغة فربما خيل ذلك شيئا بعيدا منه ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما فان كانت تلك
الحركة مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقت البهجة والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة العليا فى حيوتها
الدنيا كان اجل احوالها ان يكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا فى الحيوة الاخرى
اقول وهذه هى المرتبة الثالثة وهى مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية ما دامت فى الابدان
وقد اثبت لهم العشق والشوق معا وبحسب الشوق الاذى وذكر ان الاذى لما كان من قبل المعشوق كان
اذى لذيذا والاذى الذى يصل من المعشوق الى العاشق انما يكون منه لان بذاته تقصيرا وصول اثر
المعشوق به البتة ووصول الاثر اثر الوصول وشبه هذا الاذى اللذيذ باذى الحكة والدغدغة ثم ذكر ان
ذلك تشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما ان الاذى واللذة فى الدغدغة جسمانيان وههنا عقليان
والثانى ان الاذى واللذة فى الدغدغة متباينان فى الوجود والحس لا يميز بينهما لتعاقبهما فيستحيلهما

معاوضتهما متحدتان والباقى ظ فتلو هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتى الربوبية والسفالة
على درجاتها ثم يتلوها النفوس المغموسة فى عالم الطبيعة المنحوسة التى لا مفاصل لرقابها المنكوسة وهاتان
المرتبتان هما الباقيتان وهما مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة فالشوق فى المرتبة الاخيرة
هو سبب تأذيها فى المعاد على ما مر والفاطر فاذا نظرت فى الامور وتأملتها وجدت لكل شىء
من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا او طبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبيعيا او اراديا اليه اذا
فارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذى هو به عناية جملة وتجد فى العلوم المفصلة تفصيلها
لما فرغ من بيان مقاصده وقد تقرر فى اثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها
اراد ان ينبه على ثبوتهما لباقى النفوس والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالا واحال التفصيل على العلوم
المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات الاولى والثانية لجميع الانواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية
حركاتها نحوها بالارادة والطبيعة وذلك يدل على كون تلك الكمالات مؤثرة عندها وهى عاشقة
بالقياس اليها ومشتاقة اليها اذا فارقتها والفاطر وللشيخ رسالة لطيفة فى العشق بين فيها سريانه
فى جميع الكائنات لما اشار فى النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المحققة
بها على مراتبها اراد ان يشير فى هذا النمط الى احوال اهل الكمال من النوع الانسان ويبين كيفية ترقيهم
فى مدارج سعاداتهم ويذكر الامور العارضة لهم فى درجاتهم وقد ذكر الفاضل الشارح ان هذا
الباب اجل ما فى هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده
ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها وهم فى حيوتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم
وهم فى جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة
عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك الجلباب الملحفة والجلباب
ما يتغطى من ثوب وغيره ونضا الثوب اى خلعه والمراد من قوله فكانهم وهم فى جلابيب من ابدانهم
قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم الكاملة وان كانت فى ظاهر الحال ملتحفة
بجلابيب الابدان لكنها كانه قد خلعت تلك الجلابيب وتجردت عن جميع الشوائب المادية وخلصت الى

عالم القدس متصلة بتلك العالم وتلك الكاملة المبرأة عن النقصان والشر ولهم امور خفية فيهم هى مشاهداتهم
لما يعجز عن ادراكه الاوهام ويكل عن عبارته الالسنة وابتهاجاتهم بما لا عين رأت ولا اذن سمعت وهو المراد
من قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين وامور ظاهرة عنهم هى اثار كمالهم فى الكمال يظهر
من اقوالهم وافعالهم واياتهم يختص بهم التى من جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات فهى امور يستنكرها
من ينكرها اى لا يكون اليها ملتفت من لا يعرفها ولا يقر بها ولا يستكبرها من يعرفها اى يستعظمها من وقوعها
… ولذا فرع فما نقرعه ونسرده عليك فيما تسمعه من قصة سلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل
ضرب لك وان ابسال مثل ضرب لدرجتك فى العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمز ان اطقت
يريد الحديث ان ابا على وفلان من الحديث اذ كان حنين الشاكى المرو … باسمهم
لموضع وهو ايضا من اسماء الرجال والامثال المحكم والسلب … للملكة او …
وابسال الحبشى والمنع وقيل ابسال المحلى قال الفاضل الشارح فى هذا الموضع انه ذكر الشيخ فى تسعة
الاحكام التى يذكر فيها صفات تنوعها بشىء احفظا ما يبعد عن الفهم فيمكن الاستدلال بها اليه
والامر من القصص المشهورة العطلقات وضعها الشيخ لبعض الموجود وامثال ذلك مما يستحيل ان
يستقل العقل بالوقوف عليه فانه تكلف الشيخ على مجرى محبة التكليف بمعرفة الغيب مما لا وجود
له فقيل فى روايته المراد بسلامان ادم عليه السلام وبابسال الجنة فكانه قال المراد بادم نفسك الناطقة وبالجنة
درجات سعادتك وباخراج ادم عنه بتناول البر انحطاط نفسك عن تلك الدرجات عند التفاتها
الى الشهوات واقول كلام الشيخ مشعر بوجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان ويكون سياقها مشتملا على
ذكر طالب بالمطلوب لا ينالها الا شيئا فشيئا ويظهر بذلك ابسال على كمال بعد كماله ليمكن تطبيق سلامان
على ذلك الطالب وتطبيق ابسال على مطلوبه ذلك وتطبيق ما جرى بينهما من الاحوال على الرمز الذى
امر الشيخ بحله ويشبه ان يكون تلك القصة من قصص العرب فان هاتين اللفظتين قد يجريان فى امثالهم
وحكاياتهم وقد سمعت بعض افاضل خراسان يذكر ان ابن الاعرابى اورد فى كتابه الموسوم بالنوادر
قصة ذكر فيها رجلان وتعافى امرهم احدهما مشهور بالخير اسمه سلامان والاخر مشهور بالشر من قبيله

جرم فقدى سلامان لشهرته بالسلامة وانقد من الاسر وابسل الحرمى لشهرته بالشرارة حتى ملك
وسار منهما فى العرب مثل يذكره غير خلاص سلامان وابسال صاحبه وانا لا اتذكر ذلك المثل ولم
يتفق لى مطالعة القصة من الكتاب المذكور وهى على الوجه الذى سمعته غير مطابقة للمطلوب
هيهنا لكنها من المثل ووقوع هاتين اللفظتين فى نوادر حكايات العرب فان كان ذلك كذلك
فسلامان وابسال لقبان لما وصفهما الشيخ لبعض الامور وكانت غيره معرفتهما ومنعه هو بل ذكر ان
انى سمعت تلك القصة فافهم من لفظتى سلامان وابسال المذكورتين فيها نفسك ودرجتك
فى العرفان ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقة القصة بحدها مطالعة لاحوال العارفين فاذن الامر
بحل الرمز ليس تكليفا لمعرفة الغيب انما هو موقوف على استماع تلك القصة ثم لعله يكون مما يستقل
العقل فى الوقوف عليه ولا يتكل اليه ثم انى اقول قد وقع الى بعد تحرير هذا الشرح قصتان
منسوبتان الى سلامان وابسال احديهما وهى التى وقعت اولا الى ذكر فيها انه كان فى قديم الدهر
ملك ليونان والروم ومصر وكان يصادقه حكيم فتح بتدبيره لجميع الاقاليم وكان الملك يريد
ابنا يقوم مقامه من غير ان يباشر امراة فدبر الحكيم حتى تولد من نطفته من غير رحم امراة
ابن له وسماه سلامان وارضعته امراة اسمها ابسال وربته وهو عند بلوغه عشقها ولازمها
وهى دعته الى نفسها والى الالتذاذ بمعاشرتها ونهاه ابوه عنها وامره بمفارقتها فلم يطعه وهربا معا
الى ما وراء بحر المغرب وكان للملك آلة يطلع بها على الاقاليم وما فيها ويتصرف فى اهاليها
فاطلع بها عليهما ورق لهما واعطاهما ما احتاجا اليه واهملهما مدة ثم انه غضب من تمادى سلامان فى ملازمة
المراة فجعلهما بحيث يشتاق كل منهما الى صاحبه ولا يصل اليه مع انه يراه فتعذب بذلك وفطن سلامان
به ورجع الى ابيه معتذرا ونبهه ابوه على انه لا يصل الى الملك الذى رشح له مع عشق ابسال الفاجرة
العنة بها فاحتج سلامان وابسال كل منهما بيد صاحبه والقيا نفسهما فى البحر فخلصه روحانية الماء بامر
الملك بعد ان اشرف على الهلاك وغرقت ابسال واغتم سلامان ففزع الملك الى الحكيم فى امره
فدعاه الحكيم وقال اطعنى اوصل ابسال اليك فاطاعه وكان يريه صورتها فيتسلى بذلك رجاء

رجاء وصالها الى ان صار مستعدا لمشاهدة صورة الزهرة فاراها الحكيم بدعوته لها فشغفها حبا وبقيت معه ابدا
متنفرا عن خيال ابسال واستعد للملك بسبب مفارقتها فجلس على سرير الملك وبنى الحكيم الهرمين باعانة الملك
واحدا للملك وواحدا لنفسه ووضعت هذه القصة مع جثتيهما فيهما ولم يتمكن احد من اخراجها غير ارسطو
فانه اخرجها بتعليم افلاطون وسد الباب وانتشرت القصة ونقلها حنين بن اسحق من اليونانى الى العربى و
هذه قصة اخترعها احد من عوام الحكماء ليسند كلام الشيخ اليه على وضع لا تعلق بالطبع وهى غير مطابقة لذلك
لانها تقتضى ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو الفيض الذى يفيض عليه مما فوقه وسلامان هو
النفس الناطقة فانه افاضها من غير تعلق بالجسمانيات وابسال هو القوة البدنية الحيوانية التى بها يستكمل
النفس ونماؤها وعشق سلامان لابسال ميلها الى اللذة البدنية ونسبة ابسال الى الفجور تعلق عن النفس
المتعلقة بها وتهاديهما عن مفارقة النفس وهربهما الى ما وراء بحر المغرب انغماسهما فى الامور الفانية البعيدة
عن الحق واما الهامدة مرور زمان عليهما كذلك وتعذيبهما بالشوق مع الحرمان وهما متلازمان بقاء ميل
النفس مع فتور القوى عن افعالها بعد سن الانحطاط ورجوع سلامان الى ابيه انقطاع الكمال والندامة على الاشتغال
بالباطل والقاء نفسيهما فى البحر توسطهما فى الهلاك اما البدن فلانحلال القوى والمزاج واما النفس فلمتابعتها
اياه وخلاص سلامان بقاؤها بعد البدن واطلاعه على صورة الزهرة التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية و
جلوسه على سرير الملك وصولها الى كمالها الحقيقى والهرمان الباقيان على مرور الدهر الصورة والمادة
الجسمانيتان فهذا تاويل القصة وسلامان مطابق لما عنى الشيخ اما ابسال فغير مطابق لانه اراد به درجة العارف
فى العرفان وهيهنا مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال فبهذا الوجه ليست هذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ
وذلك يدل على قصور فهم واضعها عن الوصول الى فهم غرضه منها واما القصة الثانية وهى وقعت الى بعد
عشرين سنة من اتمام الشرح وهى منسوبة الى الشيخ وكانها هى التى اشار الشيخ اليها فان ابا عبيد الجوزجانى
اورد فى فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان وابسال له وحاصل القصة ان سلامان وابسال كانا اخوين
شقيقين وكان ابسال اصغرهما سنا وقد تربى بين يدى اخيه ونشأ صبيح الوجه عاقلا متأدبا عالما عفيفا شجاعا
وقد عشقته امراة سلامان وقالت لسلامان اخلطه باهلك ليتعلم منه اولادك فاشار اليه سلامان بذلك

والى ابسال من مخالطة النساء فقال له سلامان ان امرأتى لك بمنزلة ام فدخل عليها واكرمته واظهرت عليه بعد
حين فى خلوة عشقها فانقبض ابسال من ذلك ودرت انه لا يطاوعها فقالت لسلامان زوج اخاك باختى
فاملكها به وقالت لاختها انى ما زوجتك بابسال ليكون لك خاصة دونى بل لكى اساهمك فيه وقالت لابسال
ان اختى بكر حيية لا تدخل عليها نهارا ولا تكلمها الا بعد ان تستأنس بك وليلة الزفاف باتت امرأة سلامان
فى فراش اختها فدخل ابسال عليها فلم تملك نفسها فبادرت تضم صدرها الى صدره فارتاب ابسال وقال فى نفسه
الابكار الخفرات لا يفعلن مثل ذلك وقد تغيم السماء فى الوقت بغيم مظلم ولاح منه برق ابصر بضوئه وجهها فازعجها
وخرج من عندها وعزم على مفارقتها وقال لسلامان انى اريد ان افتح لك البلاد فانى قادر على ذلك ولعله
حشد وحارب امما وفتح البلاد لاخيه برا وبحرا وشرقا وغربا من غير منة عليه وكان اول ذى قرنين استولى
على وجه الارض ولما رجع الى وطنه وحسب انها نسيته عاودت الى المعاشقة وقصدت معانقته فابى وازعجها
وظهر لهم عدو فوجه سلامان ابسال اليهم فى جيوشه وفرقت المرأة فى رؤساء الجيش اموالا ليرفضوه فى المعركة
ففعلوا وظفر به الاعداء وتركوه جريحا وبه دم وحسبوه ميتا فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش
والقمته حلمة ثديها واغتذى بذلك الى ان انتعش وعوفى فرجع الى سلامان وقد احيط به واذلوه وهو
حزين من فقد اخيه فادركه ابسال واخذ الجيش والعدة وكر على الاعداء وبددهم واسر عظيمهم وسوى
الملك لاخيه ثم واطأت المرأة طابخه وطاعمه واعطتهما مالا فسقياه السم وكان صديقا كبيرا حسبا ونسبا
وعلما وعملا واغتم من موته اخوه واعتزل عن ملكه وفوض الى بعض معاهديه وناجى ربه فاوحى اليه جلية الحال
فسقى المرأة والطابخ والطاعم ثلثهم ما سقوا اخاه وذهبوا هذا ما اشتمل عليه القصة وتأويله ان سلامان
مثل النفس الناطقة وابسال العقل النظرى المترقى الى ان حصل عقلا مستفادا وهو درجتها فى
العرفان ان كانت تترقى فى الكمال وامرأة سلامان القوة البدنية الامارة بالشهوة والغضب المتحدة
بالنفس صائرة شخصا من الناس وعشقها لابسال ميلها الى تسخير العقل كما سخرت سائر القوى لتكون
مؤتمرا لها فى تحصيل مآربها الفانية واباؤه انجذاب العقل الى عالمه واختها التى املكتها القوة العملية
المسماة بالعقل العملى المطيع للعقل النظرى وهو النفس المطمئنة وتلبيسها نفسها بدل اختها تسويل النفس

اللذة

الامارة مطالبها الحسية وترويجها على انها مصالح حقيقية والبرق اللامع من الغيم المظلم هو الخطفة الالهية
التى تسنح فى اثناء الاشتغال بالامور الفانية وهى جذبة من جذبات الحق وانزعاجه للمرأة اعراض العقل
عن الهوى وفتحه البلاد لاخيه اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت وترقيها الى العالم الالهى
وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها فى مصالح بدنها فى نظم امور المنازل والمدن ولذلك سماه
ما قيل ذى قرنين فانه لقب لمن كان يملك الخافقين ورفض الجيش له انقطاع القوى الحسية والخيالية و
الوهمية عنها عند عروجها الى الملأ الاعلى وفتور تلك القوى لعدم التفاتها اليها وتغذيته بلبن الوحش
افاضة الكمال عليه عما فوقه من المفارقات لهذا العالم واختلال حال سلامان لفقده اضطراب النفس عند
اهمال تدبيرها اشتغالا بما فوقها ورجوعه الى اخيه التفات العقل الى انتظام مصالحها فى تدبير البدن والطابخ
هو القوة الغضبية المشتعلة عند طلب الانتقام والطاعم هو القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج اليه البدن و
تواطؤهم على اهلاك ابسال اشارة الى اضمحلال العقل فى ارذل العمر مع استعمال النفس الامارة اياهما
لازدياد الاحتياج بسبب الضعف والعجز واهلاك سلامان اياهم ترك النفس استعمال القوى البدنية
آخر الامر وزوال هيجان الغضب والشهوة وانكسار عاديتهما واعتزاله الملك وتفويضه الى غيره انقطاع
تدبيره عن البدن وصيرورة البدن تحت تصرف غيرها وهذا التأويل مطابق لما ذكره الشيخ ومما
يؤيد انه قصد هذه القصة انه ذكر فى رسالة فى القضاء والقدر قصة سلامان وابسال وذكر فيها حديث
لمعان البرق من الغيم المظلم الذى اظهر لابسال وجه امرأة سلامان حتى اعرض عنها فهذا ما اتضح لنا
من امر هذه القصة وانما اوردت القصة بعبارة الشيخ لئلا يطول الكتاب المعرض عن متاع الدنيا
وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب على نفل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد
والمنصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق فى سره يخص باسم العارف وقد يتركب بعض
هذه مع بعض طالب الشئ يبتدئ باعراض عما يعتقد انه يبعد عن المطلوب باقبال على ما يعتقد انه
يقرب اليه وينتهى عند وجدان المطلوب وطالب الحق يلزمه فى الابتداء ان يعرض عما سوى الحق لا سيما ما
يشغله عن الطلب اعنى متاع الدنيا وطيباتها ثم يقبل على ما يعتقد انه يقربه من الحق وهو عند الجمهور

افعال مخصوصة هي العبادات وهذان هما الزهد والعبادة باعتبار والمتبري والمتولي باعتبار ثم اذا وجد
الحق فاول درجات وجدانه هي المعرفة فاذن احوال طلاب الحق هي هذه الثلثة ولذلك ابتدا
الشيخ بشرحها ثم ان هذه الاحوال قد توجد في الاشخاص على سبيل الانفراد وقد توجد على سبيل
الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الاغراض والاجتماعات الثنائية تكون ثلثة والثلاثي واحد والى
ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه مع بعض الزهد عند غير العارف معاملة ما
كانه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء
غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كانه يعمل في الدنيا لاجرة ياخذها في الآخرة هي الاجر
والثواب وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب
الغرور الى جناب الحق فتصير مسالمة للسر الباطن حينما يستجلي الحق لا تنازعه فيخلص السر الى الشروق
الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع
منها له فيكون بكليته منخرطا في سلك القدس لما اشار الى وجود التركيب بين الاحوال الثلث
اراد ان ينبه على غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة ليتمايز الفعلان بحسبه فذكر
ان الزهد والعبادة من غير العارف معاملتان فان الزاهد غير العارف يجري مجرى تاجر اشترى
متاعا بمتاع والعابد غير العارف يجري مجرى اجير اعمل عملا لاخذ اجرة فالفعلان مختلفان لكن
الغرض واحد واما العارف من هذه في الحالة التي يكون فيها متوجها الى الحق منزها عما سواه تنزه
عما يشغله عن الحق ايثارا لما قصده وفي الحالة التي يكون فيها ملتفتا من الحق الى ما سواه تكبر على كل
شيء غير الحق استحقارا لما دونه واما عبادته فارتياض بهممه التي هي مبادي ارادته وعزماته الشهوية
والغضبية وغيرهما ولقوى نفسه الخيالية والوهمية ليجرها جميعا من الميل الى العالم الجسماني و
الاشتغال به الى العالم العقلي مشيعة اياه عند توجهه الى ذلك العالم ولتصير تلك القوى معودة
لذلك التشييع فلا تنازع العقل ولا تزاحم السر حالة المشاهدة فيخلص العقل الى ذلك العالم
ويكون جميع ما تحته من الفروع والقوى منخرطة معه في سلك المتوجه الى ذلك الجانب

لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه الا بمشاركة آخر من بني جنسه وبمعارضة ومعاوضة
تجريان بينهما يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير وكان مما يتعسر ان
امكن وجب ان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه
بآيات تدل على انها من عند ربه ووجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير الخبير فوجب معرفة
المجازي والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود وكررت عليهم
ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع
العظيم في الدنيا الاجر الجزيل في الاخرى ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التي خصوا بها فيما هم
مولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه ثم اقم واستقم
لما ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصدران من غير العارف لاكتساب الاجر والثواب في
الآخرة اراد ان يشير الى اثبات الاجر والثواب المذكورين فاثبت النبوة والشريعة وما يتعلق بهما على طريقة
الحكماء لانه متفرع عليهما واثبات ذلك مبني على قواعد وتقريرها ان يقول الانسان لا يستقل وحده بامور
معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله من اولاده الصغار وغيرهم وكلها
صناعية لا يمكن ان يرتبها صانع واحد الا في مدة لا يمكن ان يعيش تلك المدة فان تاتى اياها او تيسر ان امكن
لكنها تتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم
بمعارضة وهي ان يعمل كل واحد مثل ما يعمله الآخر ومعاوضة وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما
ياخذ منه من عمله فاذن الانسان بالطبع يحتاج في معيشته الى اجتماع مؤد الى صلاح حاله وهو المراد من
قولهم الانسان مدني بالطبع والتمدن في اصطلاحهم هو هذا الاجتماع فهذه قاعدة ثم نقول واجتماع الناس
على التعاون لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من
يزاحمه في ذلك ويدعوه شهوته وغضبه الى الجور على غيره فيقع من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كان
معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك فاذن لا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتناولان الجزئيات الغير
المحصورة الا اذا كانت لها قوانين كلية وهي الشرع فاذن لا بد من شريعة والشريعة في اللغة مورد الشاربة

وانما سمي المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة في الانتفاع منه وهذه قاعدة ثانية ثم نقول والشرع لابد له من
واضع يقنن تلك القوانين ويقررها على الوجه الذي ينبغي وهو الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا في
وضع الشرع لوقع الهرج المحذور منه فاذن يجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون
في قبول الشريعة واستحقاق الطاعة انما يتقرر بايات تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه وتلك
الايات هي معجزاته وهي اما قولية واما فعلية والخواص للقولية اطوع والعوام للفعلية اطوع ولا يتم
الفعلية مجردة عن القولية لان النبوة والاعجاز لا يحصلان من غير دعوة الخير فاذن لابد من
شارع هو نبي ذو معجز وهذه قاعدة ثالثة ثم ان العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال
العدل النافع في امور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص
فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب اخروي يأبى عليهم الرجاء والخوف
على الطاعة وترك المعصية فالشريعة لا ينتظم بدون ذلك انتظامها به فاذن وجب ان يكون للمحسن
والمسيء جزاء من عند الاله القدير على مجازاتهم الخبير بما يبدونه او يخفونه من افكارهم واقوالهم وافعالهم
ووجب ان يكون معرفة المجازي والشارع واجبة المتمثلين للشريعة في الشريعة والمعرفة العامية
قلما تكون يقينية فلا يكون ثابتة فوجب ان يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار و
المشتمل عليها انما يكون عبادة مذكرة للمعبود ومكررة في اوقات متتالية كالصلوات وما يجري مجراها
فاذن يجب ان يكون النبي داعيا الى التصديق بوجود الخالق مدبر خبير والى الايمان بشارع مبعوث من قبله
صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله
والى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل
المقيم لحيوة النوع وهذه قاعدة رابعة ثم ان جميع ذلك مقدر في العناية الاولى لاحتياج الخلق اليه
فهو موجود في جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب وهو نفع لا يتصور نفع اعم منه وقد اضيف للممتثلين
الشرع الى هذا النفع العظيم الدنياوي الاجر الجزيل الاخروي حسب ما وعدوه واضيف للعارفين منهم
الى النفع العاجل والاجر الاجل الكمال الحقيقي المذكور فانظر الى الحكمة وهي تقتضيه النظام على هذا الوجه

ثم الى الرحمة وهو ايتاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهو الابتهاج الحقيقي المضاف اليهما
تجد جنابا تفيض منه الخيرات حبابا تتهالك محاسنه اي تعلقك وتدهشك ثم اعلم اي ائمة الشرع فاستقم
اي في التوجه الى ذلك الجناب القدسي واعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب في قولكم لما
احتاج الناس الى شارع وجب وجوده الوجوب الذاتي فهو محال وان عنيتم به انه وجب على الله تعالى كما
كما تقوله المعتزلة فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم به ان ذلك سبب للنظام الذي هو خير ما وهو تعالى
مبدا لكل خير فاذن وجب وجود ذلك عنه فهو ايضا باطل لان الاصلح ليس بواجب ان يوجد والا لكان
الناس كلهم مجبولين على الخير فان ذلك اصلح وايضا قولكم المعجزات دالة على كون الشارع من قبل الله تعالى
غير لائق بكم لان سبب المعجزات عندكم امر نفساني يحصل للانبياء ولاضدادهم من السحرة كما يجيء في النمط
العاشر وصيانة الشيء عن صدقه بدعوته الى الخير دون الشر والتمييز بين الخير والشر عقلي فاذن لا دلالة
المعجزات على كون اصحابها انبياء وايضا القول بان المعجز دال على صدق صاحبه مبني على القول با
لفاعل المختار العالم بالجزئيات الزمانية وانتم لا تقولون به وايضا القول بالعقاب على المعاصي
لا يستقيم على اصولكم فان عقاب العاصي عندكم هو ميل نفسه المشتاقة الى الدنيا مع فواتها عنها
وبين كم ان نسيان العاصي بمعصيته يقتضي سقوط عقابه والجواب على اصولهم اما عن الاول فان يقول
استناد الافعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كاف في اثبات
انية تلك الافعال ولذلك يعللون الافعال بغاياتها كقولهم بعض الاسنان مثلا للصلاحية للمضغ التي
هي غايتها فلولا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صح التعليل بها واما قوله الاصلح ليس بواجب
فنقول عليه الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس الى البعض والاول واجب دون الثاني وليس كون
الناس مجبولين على الخير من ذلك القبيل كما مر واما عن الثاني فان نقول الامور الغريبة التي
منها المعجزات قولية وفعلية كما مر والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فاذن اقتران
العقلية بالقولية خاص بهم وهو دال على صدقهم واما عن الثالث فان نقول مضافا الى ما مر من
القول في العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التي هي اثار النفوس الانبياء بالنظر الى كمال تلك النفوس

وهي مقتضية لتصديق اقوالهم واما من الرابع فبان نقول ان ارتكاب المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة في النفس
هي المقتضية لتعذيبها وبنيان الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة فلا يكون مقتضيا لسقوط العقاب ثم اعلم
ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة والنبوة ليس مما لا يمكن ان يعيش الانسان الا به انما هي امور
لا يكمل النظام المؤدي الى صلاح حال العموم في المعاش والمعاد الا بها والانسان يكفيه في ان يعيش
نوع من السياسة يحفظ اجتماعهم الضروري وان كان ذلك النوع منوطا بتغلب او ما يجري مجراه
والدليل على ذلك تعيش سكان اطراف العمارة بالسياسات الضرورية العارف يريد
الحق الاول لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة
شريفة اليه لا لرغبة او رهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب ويكون
الحق ليس الغاية بل الواسطة الى شيء غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه لما ذكر غرض العارف وغير العارف
من التزهد والعبادة واثبت مبادي غرض غيره اعني الثواب والعقاب اشار في هذا الفصل الى غرض
العارف فيما يقصده فنقول للعارف الكامل الحقيقي حالتان بالقياس اليه احديهما لنفسه خاصة وهي
محبته لذلك الكمال والثانية لغيره وبه جميعا وهي حركته في طلب القربة اليه والشيخ عبر عن الاولى بالارادة
وعن الثاني بالتعبد وذكر ان ارادة العارف وتعبده يتعلقان بالحق الاول لاجل ذكره لذاته
ولا يتعلقان بغيره لذات ذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل الحق ايضا فقوله العارف
يريد الحق الاول لا لشيء غيره بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله ولا يؤثر شيئا على عرفانه
اي لا يؤثر شيئا غير الحق على عرفانه فان الحق مؤثر على عرفانه لان العرفان ليس بمؤثر لذاته
عند العارف على ما صرح به فيما يجيء وهو قوله من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني
وكل ما هو مؤثر وليس بمؤثر لذاته فهو مؤثر لا محالة لغيره فالعرفان مؤثر لغيره وذلك الغير
هو الحق لا غير فاذن الحق مؤثر على العرفان واما احتج العارف بانه لا يؤثر شيئا غير الحق
على العرفان لان غير العارف يؤثر نيل الثواب والاحتراز عن العقاب على العرفان فانه يريد
العرفان لاجلهما اما العارف فلا يؤثر شيئا عليه الا الحق الذي هو فقط مؤثر لذاته بالقياس

اليه وقوله وتعبده له فقط اشارة الى تعلق عبادة العارف ايضا بالحق فقط لوان قيل لهذا ما فرض ما ذكره
فيما مر وهو ان عبادة العارف رياضة لقواه ليجرها الى جناب الحق وهو غيره فان جر القوى الى جناب الحق
ليس هو الحق ذاته قلنا مراده ليس ان العارف لا يقصد في تعبده غير الحق مطلقا بل هو ان العارف
لا يقصد غير الحق بالذات لما يقصد الحق بالذات ويقصد ان قصد غيره بالعرض ولاجل الحق كما مر
فهذا حكم من حيث يلاحظ العارف نفسه بالقياس الى الحق الاول الذي هو مراده لذاته ثم اذا لوحظ كل
واحد من الحق والعبادة بالقياس الى الاخر وجد استحقاق العبادة الى الحق واجبا من الجهتين اما باعتبار
ملاحظة الحق بالقياس الى العبادة فلما ذكره في قوله ولانه مستحق للعبادة واما باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس
الى الحق فلما ذكره في قوله ولانها نسبة شريفة اليه وذكر الفاضل الشارح في هذا الموضع ان معبود العارف
يكون اما الذات الحق او بعضها من صفاته او لشكر انعمه وهي طبقات ثلث مترتبة اشار الشيخ الى
الاولى بقوله وتعبده له فقط والى الثانية بقوله ولانه مستحق للعبادة والى الثالثة بقوله ولانها نسبة
شريفة اليه واقول في هذا التفسير تجويز ان يكون للعارف معبود بالذات غير الحق وباقي الفصل يدل
على خلافه ثم ان الشيخ اشار الى كون غرض العارف مخالفا لاغراض غيره بقوله لا لرغبة او رهبة اي لا
لرغبة في الثواب او رهبة من العقاب وبين فساد كون ذلك غرضا بالقياس الى العارف بقوله وان كانتا
اي وان كانت الرغبة او الرهبة المذكورتان غايتين للعبادة فيكون الثواب المرغوب فيه او العقاب المرهوب عنه
هو الداعي الى عبادة الحق وفيهما مطلوب عابد الحق ويكون الحق غير الغاية بل هو الواسطة الى نيل
الثواب او الخلاص من العقاب الذي هو الغاية المتصورة وهو المطلوب فيكون هو المعبود بالذات
لا الحق فقد اشرح هذا الفصل قال الفاضل الشارح من الناس من احال القول بكون الله تعالى مرادا
لذاته وزعم ان الارادة صفة لا يتعلق الا بالممكنات لانها تقتضي ترجيح احد طرفي المراد على الاخر
وذلك لا يعقل الا في الممكنات قال والشيخ ايضا برهن في اول النمط السادس على ان كل من يريد شيئا
فلا بد وان يكون حصوله للمريد اولى من عدمه ويكون المحض بالقصد الاول هو ذلك الحصول في
عليه ان كل مريد مستكمل فاذن كل من اراد الله لم يكن مراده هو الله بل استكمال ذاته والجواب عنهما بانهما

مصادرة على المط لانها مبنية على ان الارادة لا يتعلق الا بالممكن والا لما يستكمل بها المريد وهو ما
ادعاه المعترض ونحن نقول انها متعلق بالله لا بشيء غيره وايضا نقول في بيانه الارادة المتعلقة
بما يفعله المريد يقتضي امكان المراد وكمال المريد لا يتعلق الارادة بل لكونه فعلا او لكونه متصلا
بالمريد بارادته وههنا ليس المراد كذلك فاذن سقط الاعتراض [illegible] المستحيل بوسيط الحق
مرجوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها انما معارفته مع اللذات المخدجة فهو
حنون اليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس الى العارفين الا مثل الصبيان بالقياس الى الحنكين
فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا
يتعجبون من اهل الجد اذا ازوروا عنها عائفين لها عاكفين على غيرها كذلك من غض النقص بصره
عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من اللذات لذات الزور فتركها في دنياه عن كره وما
تركها الا ليستاجل اضعافها وانما يعبد الله ويطيعه ليخوله في الآخرة شبعة منها فيبعث الى مطعم شهي
ومشرب هني ومنكح بهي اذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره في اولاه واخراه الا الى لذات قبقبه وذبذبه
والمستبصر بهداية القدس في شجون الايثار قد عرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها مترحما على هذا
المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده مبذولا له بحسب وعده المخدج الناقص
قيل اخدجت الناقة اذا جاءت لولدها ناقص الخلق والولد مخدج والحنون المشتاق والحنك
واحنكته السن احكمته التجارب فهو محنك ومحنك وازور عنه اى عدل عنه وعاف الطعام او الشراب اى
كرهه فلم يتناوله وعكف على الشيء اى اقبل عليه مواظبا وخوله الله الشيء اى ملكه اياه وبعثر عنه اى
كشف عنه وطمح ببصره الى الشيء ارتفع والقبقب البطن والذبذب الذكر وقد لاحظ الشيخ فيهما
قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم من وقى شر لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقى واللقلق اللسان
والشجون جمع شجن وهو طريق الوادي والكد الشدة في العمل وطلب الكسب والغرض من هذا
الفصل تمهيد العذر لمن يجوز ان يجعل الحق واسطة في تحصيل شيء اخر غيره وهو من يريد
في الدنيا وبعبد الحق رغبة في الثواب او رهبة عن العقاب ووجه العذر بيان نقصه في ذاته

وفي عبارات الشيخ لطايف كثيرة يتنبه للمتامل فيها منها وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة وهو
نقصان لا يمكن ان يزول ومنها تشبيه من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية بالاعمى الذي يطلب شيئا
فانه يعلق يده بما يليه سواء كان ما علق يده مطلوبه او لم يكن ومنها التنبيه على ان زهد غير العارف
زهد عن كره وهو مع كونه في صورة الاعراض عن اللذات الحسية فان التارك
شيئا ليستاجل اضعافه اقرب الى الطمع منه الى القناعة ومنها تنبيهه الى الدناءة والسعة فان قوله
لا مطمح لبصره مشعر بانه ادنى منزلة من ان يتخطى تلك اللذات الحسية ومنها التعبير البالغ في تخسيس
لذة البطن والفرج بالذكر وقد ذكر في اخر الفصل ان هذا الناقص المرحوم بيان ما يرجوه ويطلبه
بكده من اللذات الحسية حسب ما وعده الانبياء عليهم السلم وقد اشار الى كيفية ذلك في النمط الثامن
حتى ذكر امكان تعلق نفوس البله باجسام هي موضوعات لتخيلاتهم وعبر عن هذه السعادة بالسعادة
التي تليق بهم [illegible] اول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة وهو ما يعتري
المستبصر باليقين البرهاني او الساكن النفس الى العقد الايماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى
فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد اقول اعتلاق الشيء
واعتلاق العروة اى الاعتصام بها واعلم ان الشيخ اراد بعد ذكر مطالب العارفين وغيرهم ان
يذكر احوالهم المرتبة في سلوكهم طريق الحق من بدو حركتهم الى نهايتها التي هي الوصول اليه تعالى وشرع
فيما سنح لهم في منازلهم فذكرها في احد عشر فصلا متوالية اولها هذا الفصل وهو مشتمل على ذكر
مبادئ حركاتهم فذكر ان الارادة هي اول درجاتهم المرتبة بحسب حركاتهم وهي المبدأ القريب من
الحركة ومبدأها ما تصوروا لكمال الذاتي الخاص بالمبدأ الاول الفايض اثاره على المستعدين من خلقه
بقدر استعداداتهم والتصديق بوجوده تصديقا جازما مع سكون نفس سواء كان تصديقا مستفادا
من قياس برهاني او كان ايمانيا مستفادا من قبول قول الائمة الهادين الى الله تعالى فان كل واحد من
المستفادين يقتضي تحريك صاحبه في طلب ذلك المبدأ الفيض ولما كانت الارادة مترتبة على هذا التصديق
عرفها بانها حالة تعتري بعد الاستبصار او العقد المذكور ولم يصرح بانها رغبة في الاعتصام

بالعروة الوثقى التي لا يزول ولا يتغير فهي مبدأ الحركة الى العالم القدسي وغايتها نيل روح الاتصال
بذلك العالم واعلم ان الشيخ ذكر في النمط الثالث ان الحركة الارادية الحيوانية اربعة مبادي مترتبة
الادراك ثم الشوق المسمى بالشهوة او الغضب ثم العزم المسمى بالارادة الجازمة ثم القوى المؤثرة
المنبثة في الاعضاء والحركة المذكورة هيهنا ارادية لكنها ليست حيوانية فلها من المبادي المذكورة الاولى
وهو ما عبر عنه بالاستبصار او العقد المقارن لسكون النفس والثانية والثالثة وهو ما عبر عنهما بالارادة
واتحدتا هيهنا لانهما لا يتباينان الا عند اختلاف الدواعي والصوارف وذلك الاختلاف لا
يتصور مع سكون النفس الذي اشترط هيهنا وسقطت الرابعة لان هذه الحركة ليست بجسمانية والفاضل
الشارح اورد في تفسير هذا الفصل اصناف طلاب الحق والرياضات اللائقة بكل صنف وذلك غير مناسب لما
ثم انه يحتاج الى الرياضة والرياضة موجهة الى ثلثة اغراض الاول تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار
والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسي
منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلي والثالث تلطيف السر للتنبه والاول يعين عليه الزهد الحقيقي
والثاني يعين عليه عدة اشياء العبادة المشفوعة بالفكر ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة
لما لحن به من الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل زكي بعبارة بليغة
ونغمة رخيمة وسمت رشيد واما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يأمر
شمايل المعشوق ليس سلطان الشهوة بين الاشارات طريقه والمسموع عن المؤدب وكلام رخيم اي رقيق
يقال رخم صوته اي لينه والشمال بالكسر الخلق وجمعه شمايل والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المريد
الى الرياضة وبيان اغراض الرياضة وانا اذكر قبل الخوض في التفسير ماهية الرياضة فاقول
رياضة البهايم منعها عن اقدامها على حركات لا يرتضيها الرايض واجبارها على ما يرتضيه لتتمرن
على طاعته والقوة الحيوانية التي هي مبدأ الادراكات والافاعيل الحيوانية في الانسان اذا لم
يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة تدعوها شهوتها تارة وغضبها
تارة اللذان يثيرهما التخيل والتوهم بسبب ما يتذكرانه تارة وبسبب ما يتأدى اليهما من

الحواس

الحواس الظاهرة الى ما يلايمهما فتنبعث الى حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعي وتستخدم القوة
العاقلة في تحصيل مراداتهما فتكون هي امارة تصدر عنها افعال مختلفة المبادي والعقلية مؤتمرة عن كره
مضطربة اما اذا راضتها القوة العاقلة بمنعها عن التخيلات والتوهمات والاحساسات والافاعيل
المثيرة للشهوة والغضب واجبارها على ما يقتضيه العقل العملي الى ان يصير متمرنة على طاعته معاونة
في خدمته تأتمر بامرها وتنتهي بنهيها كانت العقلية مطمئنة لا تصدر عنها افعال مختلفة المبادي
وباقي القوى باسرها مؤتمرة مسالمة لها وبين الحالتين حالات مختلفة بحسب استيلاء احديهما على
الاخرى مع الحيوانية فيها احيانا هواها عاصية للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها فتكون لوامة وانما سميت
هذه القوى بالنفوس الامارة واللوامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات في التنزيل
الالهي فاذن رياضة النفس نهيها عن هواها وامرها بطاعة مولاها ولما كانت الاغراض العقلية
مختلفة منها الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية ومنها الرياضات السمعية المسماة بالعبادات
الشرعية وادق اصنافها رياضة العارفين لانهم يريدون وجه الله تعالى لا غير وكل ما سواه شاغل
عنه فرياضتهم منع النفس عن الالتفات الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه ليصير
الاقبال عليه والانقطاع عما دونه ملكة لها وظاهر ان كل رياضة هي داخلة بالحقيقة في هذه الرياضة
ولا ينعكس الا انها تختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم يبتدي من ادنى اصنافها وينتهي عنده
اوفاها هذا اما قولي في الرياضة وارجع الى القصة فاقول الغرض الاقصى من الرياضة شيء واحد
هو نيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك موقوف على حصول امر وجودي هو الاستعداد وحصول ذلك
الامر مشروط بزوال المانع والموانع اما خارجية واما داخلية فاذن الرياضة بهذا الاعتبار موجهة
نحو ثلثة اغراض احدها تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار وهو ازالة الموانع الخارجية والثاني
تطويع النفس الامارة للمطمئنة لتنجذب التخيل والتوهم عن الجانب السفلي الى الجانب القدسي وتتبعهما
ساير القوى ضرورة وهو ازالة الموانع الداخلة اعني الدواعي الحيوانية المذكورة والثالث
تلطيف السر للتنبه وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال فان مناسبة الميرم الشيء اللطيف لا يكون الا

بتلطيفه ولطف السر عبارة عن تهيئته لان يتمثل فيه الصور العقلية بسرعة ولانه ينفعل عن الامور
الالهية المستتبعة للشوق والوجد بسهولة ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض الرياضة ذكر ما يعين
على الوصول الى كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر ما يعين عليه الوصول الى الكل وا
عليه شيئا واحدا وهو الزهد الحقيقي المنسوب الى العارفين الذي هو التنزه عما يشغل السر عن الحق
كما مر وذلك ظ واما الثاني فقد ذكر ما يعين عليه ثلثة اشياء الاول العبادة المشفوعة بالفكرة يعني
المنسوبة الى العارفين وفايدة اقترانها بالفكرة ان العبادة يجعل البدن بكليته متابعا للنفس فان
كانت النفس مع ذلك متوجهة الى جناب الحق بالفكر صار الانسان بكليته مقبلا على الحق والا
فصارت العبادة سببا للشقاوة كما قال عز وجل فويل للمصلين الذين هم عن صلوتهم ساهون
ووجه اعانة هذه العبادة على الغرض الثاني هو انها رياضة ما لهمم العارف وقوى نفسه ليجرها بالتعويد
عن جناب الغرور الى جناب الحق كما مر والثاني الالحان وهي تعينه بالذات وبالعرض ووجه اعانتها
بالذات ان النفس الناطقة يقبل عليها لا لاعجابها بالتاليفات المتفقة والنسب المنتظمة الواقعة في الصوت
الذي هو مادة النطق فتنهل عن استعمال القوى الحيوانية في اغراضها الخاصة بها فتتبعها تلك القوى
مع كون الالحان مستحسنة مثلها ووجه اعانتها بالعرض انها توقع الكلام المقارن لها موقع القبول
من الاوهام لاشتمالها على المحاكاة التي تميل النفس بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظا باعثا
على طلب الكمال صارت النفس متنبهة لما ينبغي ان تفعل فغلبت على القوى الشاغلة اياها واطوعتها
والثالث نفس الكلام الواعظ يعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقناع ويكون
النفس فانه ينبه النفس ويجعلها غالبة على القوى لا سيما اذا اقترن باموره اربعة احدها يعود الى القائل
وهو كونه زكيا فان ذلك كشهادة تؤكد صدقه ووعظ من لا يتعظ لا ينجع لان فعله يكذب قوله والثلثة
الباقية يعود الى القول منها واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبارة بليغة اي يكون مستحسنة واضحة الدلالة
على ما يقصده القائل من غير زيادة عليه ولا نقصان منه كانه وقع فيه المعنى وثالث واحد يعود الى هيئة اللفظ
وهو ان يكون بنغمة رخيمة فان لين الصوت يفيد النفس هيئة بعد ما نحو المسلمة في القبول وشدة

يفيدها

يفيدها هيئة بعدها نحو الامتناع عن القبول وكذلك للنغمات تاثيرات مختلفة في النفس يناسب
كل صنف منها صنفا من الهيآت النفسانية والاطبا والخطبا يستعملونها في معالجات الامراض النفسانية
وفي ايقاع الاقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد يعود الى المعنى وهو ان يكون على سمت رشيد
اي يكون مؤديا الى تصديق نافع للمريد في السلوك بسرعة واعلم ان نقل الكلام الواعظ يسمى في صناعة الخطابة
بالعمود والامور المذكورة الاعوان المعينة على الاقناع بالاستدراجات واما الثالث فقد ذكر ما يعين عليه
شيئين الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون معتدلا في الكمية وفي الكيفية وفي اوقات لا يكون الامور البدنية
كالامتلاء والاستفراغ المفرطين وغيرهما شاغلة للنفس عن الادراك العقلي فان كثرة الاشتغال بمثل هذا
الفكر يفيد النفس هيئة تعدها لادراك المطالب بسهولة والثاني العشق العفيف واعلم ان العشق الانساني
ينقسم الى حقيقي مر ذكره والى مجازي والثاني ينقسم الى نفساني والى حيواني والنفساني هو الذي يكون
مبدأه مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق في الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمايل المعشوق لانها آثار صادرة
عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبدأه شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بصورة
المعشوق وخلقته ولونه وتخاطيط اعضائه لانها امور بدنية والشيخ اشار بالعشق العفيف الى الاول من
المجازيين لان الثاني مما يقتضيه استيلاء النفس الامارة وهو معين لها على استخدامها القوة العاقلة
ويكون في الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه والاول بخلاف ذلك وهو يجعل النفس لينة شيقة ذات وجد
ورقة منقطعة عن الشواغل الدنياوية معرضة عما سوى معشوقه جاعلة جميع الهموم هما واحدا ولذلك يكون
الاقبال على المعشوق الحقيقي اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن اشياء كثيرة واليه اشار
من قال من عشق وعف وكتم ثم مات مات شهيدا   ثم انه اذا ابلغت به الارادة والرياضة
حدا ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كانها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهي المسمى
عندهم اوقاتا وكل وقت يكتنفه وجدان وجد اليه ووجد عليه ثم انه لتكثر عليه هذه الغواشي اذا امعن
في الارتياض عن الشيء اعترض وخلس واختلس استلب وومض البرق وميضا وومضا اي لمع لمعا
خفيفا غير معترض في نواحي الغيم والشيخ اشار في هذا الفصل الى اول درجات الوجدان ولا يسما

وهو انما يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد المكتسب بالارادة والرياضة ويتزايد بتزايد الاستعداد
وقد لاحظوا في تسميته بالوقت قول النبي صلعم لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل والوجدان
اللذان لا يكتنفان الوقت لا يتساويان لان الاول حزن على استبطاء الوصال والاخر اسف على فواته
ثم انه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض فكلما لمح شيئا عاج منه الى جناب القدس يتذكر من امره
امرا فغشيه غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء   او غشاه اي ستره بها وامعن فيه ويتوغل في الارض اي يسار فيها
فابعد ويوجد في النسخ بالوجهين اعني يتوغل وليتوغل ولمحه اي ابصره بنظر خفيف وعاج عنه اي رجع وانثنى
منه وعاج به اي اقام به والمعنى ان الاتصال بجناب القدس اذا صار ملكة فهو قد يحصل في غير حالة الارتياض
الذي كان معدا لحصوله من قبل   ولعله الى هذا الحد تستعلي عليه غواشيه ويزول هو عن سكينته
فيتنبه جليسه لاستيفازه عن قراره فاذا طالت عليه الرياضة لم تستفزه غاشية وهدي للتلبيس فيه
علا واستعلى بمعنى والسكينة والوقار واستوفز في قعدته اي قعد منتصبا غير مطمئن واستفزه الخوف ما
يثيبه اي استخفه والتلبيس كالتدليس وهو كتمان العيب والسبب فيما ذكره الشيخ ان الامر العظيم اذا غامض
الانسان بغتة فقد يستفزه لكون النفس غافلة غير متاهبة لقبوله عند دفعته اما اذا توالى واستمر
الف للانسان به زال عنه الاستفزاز لان النفس تتاهب لتلقيه اذ هي متوقعة لعوده والعارف يكره من
نفسه الاستفزاز المذكور لاستحكام فرعه عن التراءي بالكمال فلذلك يؤثر كتمان ما يرد عليه ويستعمل التلبيس فيه
ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفا والوميض شهابا بينا
ويحصل له معارفة مستقرة كانها صحبة مستمرة هو الذي ويستمتع فيها ببهجته فاذا انقلب عنها انقلب حيران
اسفا في بعض النسخ بدل قوله ينقلب له وقته سكينة ينقلب له وقفه سكينة يقال وقف فلان على الامر اذا ورد
رسولا اليه فهو واقف والجمع وقف والرواية الاولى اظهر والخطف الاستلاب والشهاب شعلة نار ساطعة
وشهابا بينا اي واضحا وفي بعض النسخ ثبتا اي ثابتا ويحصل له معارفة مستقرة اي مع الحق اولا وما اسفا
اي متلهفا والمتغيظ   ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغلغل في هذه المعارفة قل ظهوره
عليه فكان وهو غائب حاضرا وهو ظاعن مقيما   تغلغل الماء في الشجر اي تخللها وظعن اي سار والمقيم له

قبل هذا المقام كان بحيث يظهر عليه اثر الابتهاج عند الذهاب والاسف حالة الانقلاب فصار في هذا
المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه فيراه جليسه حالة الاتصال بجناب الجلال حاضرا عنده مقيما معه وهو
بالحقيقة غايب عنه ظاعن الى غيره   ولعله الى هذا الحد انما تتيسر له هذه المعارفة احيانا ثم يتدرج
الى ان يكون له متى شاء   في بعض النسخ انما تيسر له اي تهيأ ويسر عليه يسيره اي فتحه وسهله
ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيته بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم تكن ملاحظته للاعتبار
فيسنح له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر به ويحتف حوله الغافلون يقال عرج عروجا اي ارتقى وعرج
عليه تعريجا اي اقام وعرج اليه وانعرج اي مال وانعطف فالتعريج هنا اما بالمعنى الاول لقرينة الارتقاء واما بمعنى
الميل والانعطاف وحفوا واحتفوا حوله اي اطافوا به واستداروا حوله والمعنى ظاهر   فاذا عبر الرياضة
الى النيل صار سره مرآة مجلوة محاذيا بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر
الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا   يقال در اللبن وغيره اي انصب وفاض
ومعناه ان العارف اذا تمت رياضته واستغنى عنها بوصوله الى مطلوبه الذي هو اتصاله بالحق دايما صار سره
الخالي عما سوى الحق كمرآة مجلوة بالرياضة محاذيا بها شطر الحق بالارادة فيتمثل فيه اثر الحق وفاضت عليه
اللذات الحقيقية وابتهج بنفسه لما نال من اثر الحق وكان له نظر الى الحق المبتهج به ونظر الى ذاته
المبتهجة بالحق وكان بعد في مقام التردد بين الجانبين   ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب
القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وهناك يحق الوصول
هذه آخر درجات السلوك الى الحق وهي درجة الوصول التام ويليها درجات السلوك فيه وهي تنتهي
عند المحو والفناء في التوحيد على ما سيأتي وفي هذا المقام يزول التردد المذكور في الفصل السابق
ويتم الغيبة عن النفس فالوصول الى الحق واعلم ان الغيبة عن النفس لا ينافي ملاحظتها ولذلك
قال وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وبيانه ان اللاحظ من حيث هو لاحظ
اذا لحظ كونه لاحظا فقد لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دون الملاحظة التي كانت قبلها لانه كان هناك
لاحظا النفس من حيث هي متنقشة بالحق متزينة بزينة حصلت لها منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج

بالنفس وان كان بسبب الحق اعجاب بالنفس وتوجها الى النفس فاذن هو تارة متوجه الى النفس وتارة
متوجه الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد واما ههنا فهو متوجه بالكلية الى الحق وانما يلحظ النفس من
حيث يلحظ المتوجه اليه الذى لا ينفك عن ملاحظة المتوجه فقط فهى ملاحظة النفس بالمجاز او بالعرض
ولذلك حكم ههنا بالوصول الحقيقى فهذا شرح ما فى الكتاب وبقى علينا ان نذكر الوجه فى عدد هذه
الفصول والدرجات المذكورة فيها فاقول ان كل حركة فلها مبدأ ووسط ومنتهى واذا كانت المفارقة من
المبدأ او المرور على الوسط فالوصول الى المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها ايضا ابتداء وتوسط وانتهاء
والجميع تسعة فالشيخ اورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلثة الاولى
التى ذكر فيها اول الاتصال المسمى بالوقت وتمكنه بحيث يحصل فى غير حال الارتياض واستقراره بحيث يزول
معه الاستقرار مشتملة على مراتب بداية السلوك والثلثة التى بعدها التى ذكر فيها ازدياد الاتصال الذى
هو عند تصيير الوقت سكينة وبلوغ ذلك حتى يلتبس اثر الحصول بالا حصول واستقراره بحيث يحصل
متى شاء مشتملا على مراتب وسطه والثلثة الاخيرة التى ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم المسمى واستقراره
مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب المنتهى الالتفات الى ما
تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة الذات من حيث هى الذات وان
كان بالحق تيه والاقبال بالكلية على الحق خلاص لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجة الوصول
اراد ان ينبه على نقصان جميع الدرجات التى قبل الوصول بالقياس اليه فبدأ بالزهد الذى هو تنزه عما
يشغل عن الحق وذكر انه ايضا شاغل فقال الالتفات الى ما تنزه عنه يعنى ما سوى الحق شغل فاذن
الزهد مؤد الى ما يحترز عنه ثم عقب بالعبادة التى هى تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لتسوق
المطمئنة على افعالها الخاصة باعانة الامارة اياها على ذلك وذكر ايضا انه عجز فقال والاعتداد بما هو
طوع من النفس عجز اى اعتداد النفس بما يطيعها عجزه فاذن العبادة ايضا مؤدية الى ما يحترز عنه
ثم عقب بآخر درجات السلوك المنتهية الى الوصول فان التنبيه على نقصانها يتضمن التنبيه على نقصان
ما قبلها وذكر ان الابتهاج بتحصيل لذات المبتهج من حيث هو لذاته وان كان ذلك الحاصل هو الحق

تيه وحيرة فانه يقتضى ترددا من جانب الى جانب بقالمه وقد اشتغل بذلك المنافى عن التحير فقال والتبجح
بزينة الذات من حيث هى الذات وان كان بالحق تيه فاذن الوقوف فى هذه الدرجة من السلوك ايضا
مؤد الى ما يحترز عنه بالنكوص ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذى ذكره فى اخر المراتب فقال
والاقبال بالكلية على الحق خلاص وهناك ظهر ايضا معنى قولهم والمخلصون على خطر عظيم
العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن فى جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق
منته الى الواحد ثم وقوف قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين فى هذا الفصل واقول فى تقريره انه
مشهور بين اهل الذوق ان تكميل الناقصين يكون بشيئين تخلية وتحلية كما ان مداواة المرضى تكون
بشيئين تنقية وتقوية والاول سلبى والثانى ايجابى وربما يعبر عن التخلية بالتزكية ولكل واحد منهما
درجات اما درجات التزكية فهى التى ذكرها وقد رتبها الشيخ فى هذا الفصل فى اربع مراتب تفريق
ونفض وترك ورفض فالتفريق مبالغة الفرق وهو فصل بين الشيئين لا يمتزج احدهما على الاخر ومنه
فرق الشعر والنفض تحريك الشئ لينفصل عنه اشياء مستقرة بالقياس اليه كالغبار عن الثوب والترك بعد
والانقطاع عن شئ والرفض ترك مع اهمال وعدم مبالاة فالعرفان مبتدئ من تفريق بين ذات
العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق باعيانها ثم نفض لآثار تلك الشواغل كالميل والالتفات اليها عن ذاته
تكميلا لها بالتجريد عما سوى الحق والاتصال به ثم ترك التوخى الكمال لاجل ذاته ثم رفض لذاته بالكلية هذه
درجات التزكية واما التحلية فهى التى سيورد الشيخ ذكر درجاتها فى الفصل الذى يتلو هذا الفصل
فبيان ترتيبها بالاجمال هو ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة فى قدرته
المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا فى علمه الذى لا يعزب عنه شئ من الموجودات وكل ارادة
مستغرقة فى ارادته التى يمتنع ان يتأبى عليها شئ من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه
فائض من لدنه صار الحق حينئذ بصره الذى به يبصر وسمعه الذى به يسمع وقدرته التى بها يفعل وعلمه الذى
به يعلم ووجوده الذى به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة وهذا معنى قوله
العرفان ممعن فى جميع صفات هى صفات الحق للذات المريدة بالصدق ثم انه بعد ذلك يبلغ كون هذه الصفات

وما يجري مجراها متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدأها الواحد فان علمه الذاتي هو بعينه
قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك سايرها اذ لا وجود ذاتيا للعين فلا صفات مغايرة للذات
ولا ذات موضوعة للصفات بل الكل شيء واحد كما قال عز من قائل انما الله اله واحد هو لا شيء غيره وهذا معنى
قوله مستمر الى الواحد وهناك لا يبقى واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف
وهو مقام الوقوف   من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كانه لا يجده
بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهنالك درجات ليست اقل من درجات ما قبله آثرنا
فيها الاختصار فانها لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب
ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين الى العين دون
السامعين للاثر   العرفان حالة للعارف بالقياس الى المعروف فمن لا يجد غير المعروف فمن كان غرضه
من العرفان نفس العرفان فهو ليس بمنزه ذاته وان كان بالحق اما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو
غايب لا محالة عن العرفان الذي هو حالة لذاته فهو عند العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف فقط
وهو الخائض لجة الوصول اي معظمه وهنالك درجات هي درجات التحلية بالامور الوجودية التي هي
النعوت الالهية وهي ليست باقل من درجات ما قبلها اعني درجات التزكية من الامور المانعة التي يعود
الى الاوصاف العدمية وذلك لان الالهيات محيطة غير متناهية والخلقيات محاط بها متناهية والى هذا
اشار في قوله عز من قائل قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي الاية فالاول
في تلك الدرجات سلوك الى الله تعالى وفي هذه سلوك في الله تعالى ومنتهى السلوك كان بالفناء في التوحيد
واعلم ان العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لان العبارات موضوعة للمعاني التي يتصورها اهل
اللغات لم يحفظوها لم يتذكروها ثم يتفاهموها فاستعملوا وتسلما اما التي لا يصل اليها الا غايب عن ذاته
فضلا عن قوى بدنه فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ فضلا ان يعبر عنها بعبارة وكما ان المعقولات لا تدرك
بالاوهام والاوهامات لا تدرك بالخيالات والمتخيلات لا تدرك بالحواس كذلك ما من شأنه
ان يعاين بعين اليقين فلا يمكن ان يدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد الوصول ذلك ان يجتهد في

اليه بالعيان دون ان يطلبه بالبرهان هذا بيان ما ذكره الشيخ واستثنى الخيال في قوله ولا يكشف عنها المقال
غير الخيال لمناسبتين في النمط العاشر وهو ان العارفين اذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة العالم القدسي
تنقش اي في خيالاتهم امور تحاكي ما يشاهدونه كما مر   العارف هش بش
بسام يبجل الصغير من تواضعه مثل ما يبجل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو
فرحان بالحق وبكل شيء فانه يرى فيه الحق وكيف لا يسوي والجميع عنده سواسية اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل
لما فرغ من ذكر درجات العارفين شرع في بيان اخلاقهم واحوالهم يقال رجل هش بش اي طلق الوجه طيب
وبسام اي كثير التبسم والبشر المشهور ويبجل اي يعظم والخامل ساقط النباهة وسواسية اي اشباه وهي من غير الاشتقاق
من لفظ سواء او وزنه فعالية او ما يشبهها وليست على قياس ومعنى الفصل ظاهر وهذا الفصل اعني الكشف
العاشرة وسوية الخلق في النظر الى الخلق ولهذا سمي بالرضا وهو خلق لا يبقى لصاحبه انكار على شيء ولا
خوف من هجوم شيء ولا حزن على فوات شيء واليه اشار عز من قائل ورضوان من الله اكبر ومنه يتبين
تاويل قولهم لمالك اسمه رضوان   العارف له احوال لا يحتمل فيها الهمس من الخفيف فضلا عن ساير
الشواغل الخارجية وهي اوقات انزعاجه بسره الى الحق اذا تاح حجاب من نفسه او من حركة سره قبل الوصول واما
عند الوصول فاما شغل له بالحق عن كل شيء واما سعة للجانبين بسعة القوة وكذلك عند الانصراف في لباس
الكرامة فهو اهش خلق الله ببهجته الهمس الصوت الخفي وحفيف الفرس دوي جريه وكذلك حفيف جناح الطاير
وخلجه جذبه وانتزعه وخلجه ايضا شغله وانزعجه فانزعج اقلعه من مكانه فانقلع وتاح له اي قدر وفي رواية
تاح اي طرى يقال اتاح الله له اي قدره والمعنى ان للعارف احوالا لا يحتمل فيها الاحساس بشاغل يرد عليه من خارج
ولو كان ذلك الشيء اضعف ما يحس به فضلا عما فوقه وتلك الاحوال يكون في اوقات توجه سره الى الحق
اذا طرى في تلك الاوقات حجاب قبل الوصول الى الحق او قدر له حجاب ما من جهة نفسه كما يرد عليها
ما يزيل استعداده للوصول او من جهة حركة سره كان يتمايل في فكره فيعرض الالتفات الى شيء غير
الحق وبالجملة لا يتم بسبب احد المانعين وصوله بالحق بل يبقى منتظرا متحيرا فيغلب عليه بسبب ذلك السآمة
من كل وارد غير الحق والملالة من كل شاغل عنه فلا يحتمل شيئا مما وصفناه واما عند الوصول والانصراف

فلا يكون كذلك لانه عند الوصول لا يخلو من احد امرين احدهما ان يكون القوة بحيث لا يفي مع الاشتغال
بالحق على الالتفات الى غيره اما لقصورها او لشدة الاشتغال فح يكون مشغولا بالحق فقط غافلا
عن كل ما يرد عليه فلا يحس بالشواغل الخارجية والثانى ان يكون القوة بحيث تفى بالامرين معا فلا يمل
الامور الخارجية لانها لا تكون شاغلة اياه عن الحق واما عند الانصراف فلانه يكون حينئذ اهش
الخلق ببهجة الحق فيتلقى ما يرد عليه مع انبساط وبشاشة ‌ العارف لا يعنيه التجسس والتحسس
ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة فانه مستبصر بسر الله فى القدر واذا
امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير واذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير اهله
لا يعنيه اى لا يهمه وفى الحديث من طلب ما لا يعنيه فاته ما يعنيه والتجسس التفحص وتجسست من الشىء
اى تخبرت خبره واستهواه الشيطان وغيره اى استهامه وغيره اى نسبه الى العار وجسم اى عظم وغار اى
حل على اهله بغار غيره ومعناه ان العارف لا يهتم بتجسس احوال الناس وذلك لكونه مقبلا على شانه
فارغا عن غيره غير منتبع لعورة احد ولا يتجسس لا فارغ او خائف او عائب ولا يستهويه الغضب عند
مشاهدة منكر بل يعتريه الرحمة وذلك لوقوفه على سر القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف
معير امر الوالد ولده وذلك لشفقته على جميع خلق الله واذا عظم المعروف فربما يستره غيرة عليه من
غير اهله والفاضل الشارح قال فى تفسيره واذا عظم المعروف لغير اهله فربما اعتراه الغيرة منه لا الحسد
وهو غير مطابق للمتن ‌ العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت وجواد وكيف لا
وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه اكبر من ان تجرحها زلة بشر ونساء للاحقاد وكيف
لا وذكره مشغول بالحق ‌ الكرم يكون اما ببذل نفع لا يجب بذله او بكف ضرر لا يجب كفه والاول
يكون اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال وما يجرى مجراه وهو الجود وهما وجوديان والثانى اما
ان يكون مع القدرة على الاضرار وهو الصفح والعفو واما لا مع القدرة وهو نسيان الاحقاد وهما
عدميان والعارف موصوف بالجميع كما ذكره الشيخ وذكر علله ‌ العارفون قد يختلفون
فى الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حكم ما يختلف عندهم من دواعى العبر وربما استوى عند العارف

القشف والترف بل ربما آثر القشف وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر بل ربما آثر التفل والوطر
عند ما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق وربما اصغى الى الزينة واحب من كل جنس عقيلته
وكره الخداج والسقط وذلك عند ما يعتبر عادته من صحبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهاء فى كل شىء
لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا
فى عارفين وقد يختلف فى عارف بحسب وقتين يقال قشف الرجل اذا لوحته الشمس او الفقر فتغير واصابه
والمتقشف الذى يتبلغ بالقوت وبالمرقع والترفه النعمة اى الطعمة وهو تفعل من التفل اى غير متطيب و
اصغى اليه اى مال وعقيلة كل شىء اكرمه وعقيلة البحر دره والخداج النقصان والسقط ردى المتاع وارتاد
اى طلب مع اختلاف فى مجىء وذهاب والبهاء الحسن والمزية الفضيلة وحظيت المراة عند زوجها حظوة
بالضم والكسر اى وقعت وسرت وعكف عليه اى اقبل عليه مواظبا والمعنى ظ وفى قوله لانه مزية حظوة من العناية
واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وجهان من السبب لميل العارف الى البهاء احدهما
فضل العناية والثانى مناسبته للامر القدسى ‌ والعارف ربما ذهل فيما يصار به فغفل عن كل
شىء فهو فى حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ولمن اجترح بخطيئته ان لم يعقل
التكليف اجترح اى كسب والمراد ان العارف ربما ذهل فى حال اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم فتغفل
عن كل ما فى هذا العالم وصدر عنه اخلال بالتكاليف الشرعية فهو لا يصير بذلك متاثما لانه فى حكم من لا يكلف
لان التكليف لا يتعلق الا بمن يعقل التكليف فى وقت تعقله ذلك او بمن يأثم بترك التكليف ان لم يكن
يعقل التكليف كالنائمين والغافلين والصبيان الذين فى حكم المكلفين ‌ جل جناب الحق عن
ان يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه الا واحد بعد واحد ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة
للمغفل وعبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه وكل ميسر لما خلق له
الشريعة مورد الشاربة واشمأز عنه اى تقبض بتقبض المذعور والمراد ذكر قلة عدد الواصلين الى
الحق والاشارة الى سبب انكار الجمهور للفن المذكور فى هذا النمط وهو جهلهم به فان الناس اعداء ما
جهلوا والى ان هذا النوع من الكمال ليس يحصل بالاكتساب المحض بل انما يحتاج مع ذلك الى جوهر مناسب بالفطرة

يريد ان يبين في هذا النمط الوجه في صحة ورود الايات الغريبة كالكفاف
بالقوت اليسير والتمكن من الافعال الشاقة والاخبار عن الغيب وغير ذلك عن الاولياء بل الوجه في
ظهور الغرائب مطلقا في هذا العالم على سبيل الاجمال   اذا بلغك ان عارفا امسك عن القوت
المرزوء له مدة غير معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة   يقال ما رزأت
ماله اي ما نقصت وارتزأ الشيء انتقص ومنه المرزئة وانما وصف قوت العارف بكونه مرزوءا له تنبيها
على قلة المؤونة وقلة رغبته في المشتهيات الحسية والاسجاح حسن العفو ومنه قولهم ملكت فاسجح ويقال اذا
سألت فاسجح اي سهل الفاظك وارفق   يذكر ان القوى الطبيعية التي فينا اذا اشتغلت عن تحريك
المواد المحمودة بهضم المواد الردية انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع
عن صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله في غير حالته بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ (الحيوة)
الامساك عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة اما بدنية كالامراض الحادة واما نفسانية
كالخوف وامثال ذلك يدل على ان الامساك عن القوت مع العوارض الغريبة ليس بممتنع بل هو موجود
ولذلك نبه الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين في فصلين ازالة للاستبعاد واشار الى وجود
سببه في الموضع المطلق في فصل ثالث بعدهما فان قيل بين الامساك عن القوت الذي يكون بسبب
الامراض الحادة وبين غيره فرق وهو ان القوى الطبيعية ههنا واجدة لما يتغذى به اعني المواد الردية
وفي سائر المواضع غير واجدة لذلك فاذن امكان هذا الامساك لا يدل على امكان الامساك في سائر الصور
قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة ليس الا بيان انتقاض الحكم بامتناع الامساك عن القوت في مدة
طويلة على الاطلاق وهو حاصل واختلاف اسباب وجود الامساك ليس بقادح   اليس قد
بان لك ان الهيئات التابعة الى النفس قد تنحط منها هيئات الى قوى بدنية كما تصعد من الهيئات البدنية
الى القوى البدنية هيئات تتعالى ذات النفس وكيف لا وانت تعلم ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط
الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت مواتية نبه في هذا الفصل على الامساك عن
القوت الكائن عن العوارض النفسانية واشار بقوله اليس قد بان لك الى ما ذكره في النمط الثالث

وهو ان كل واحد من النفس والبدن قد ينفعل عن هيئات تعرض لصاحبه اولا   اذا راضت
النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها التي تنزعج اليها احتيج اليها او لم يحتج
فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب فاشتد الاشتغال عن الجهة المولى عليها فوقفت الافعال الطبيعية
المنسوبة الى قوة النفس النباتية فلم يقع من التحلل الا دون ما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض
الحار لا يعري عن التحليل بالحرارة وان لم يكن لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففي اصناف المرض مضاد
مسقط للقوة ولا وجود له في حال الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن (المادة)
وزيادة امرين فقدان تحليل مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وله معنى ثالث
وهو السكون البدني من حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف اولى بانحفاظ قوته فليس ما يحكى
لك من ذلك بمضاد لمذهب الطبيعة   السبب في كون العرفان مقتضيا للامساك عن القوت هو
توجه النفس بالكلية الى العالم القدسي المستلزم لتشيع القوى الجسمانية اياها المستلزم لتركها افعالها
التي منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها وانما قايس بين الامساك العرفاني والامساك المرضي
ولم يقايس بينه وبين الامساك الخوفي لان الخوف والعرفان متناسبان فالاعتراف بكون احدهما
مقتضيا للامساك اعتراف بجواز كون الآخر لمناسبته سببا له اما المرض فمخالف لهما
للسبب الذي ذكرناه وهو وجدان المادة التي تتصرف الغاذية فيها والشيخ بين ان العرفان
باقتضاء الامساك اولى من المرض لان المرض في بعض الصور يختص بامرين يقتضيان الاحتياج
الى الغذاء احدهما راجع الى مادة البدن وهو تحلل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة
بسوء المزاج فان الحاجة الى الغذاء انما يكون بسبب بدل تلك الرطوبات وكلما كان التحليل اكثر
كانت الحاجة اشد والثاني راجع الى الصورة وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول المرض
المضاد لها بالبدن وانما يحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التي لا يوجد الا مع تعادل
الاركان وتعدي الحرارة الغريزية بها وكلما كانت القوى اوفق كانت الحاجة الى ما يحفظها اشد و
العرفان يختص بامر يقتضي ايضا عدم الاحتياج الى الغذاء وهو السكون البدني الذي يقتضيه

تلك القوى البدنية افاعيلها عند متابعتها للنفس فاذن العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض
وقد ظهر عند ذلك جواز اختصاص العارف بالامساك عن الغذاء مدة لا يعيش غيره بغير غذاء تلك المدة
اذا بلغك ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة تخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل
ذلك الاستنكار فلقد تجد الى سببه سبيلا في اعتبارك مذاهب الطبيعة   هذه خاصية اخرى للعارف
ادعى امكانها في هذا الفصل وسيجي بيانها في فصل بعده   قد يكون للانسان وهو على عهده
من احواله حد من المنة محصور المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض للنفس هيئة ما فيسقط قوتها من
ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان مستقلا به كما يعرض له عند خوف او حزن او يعرض لنفسه
هيئة ما فيتضاعف منتهى منته حتى يستقل بمكنة قوته كما يعرض له في الغضب او المنافسة وكما يعرض له
عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب لو عنت للعارف هزة كما تعن عند الفرح
فاولت القوى التي له سلاطة او عشيته عزة كما يعشى عند المنافسة فاشتعلت قواه حمية وكان ذلك اعظم
واجسم مما يكون عند طرب او غضب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى واصل الرحمة المنة
القوة والاسترسال الانبعاث والانتشاء السكر وعنت اعترضت والهزة النشاط والارتياح واولت له
اي اعطته يقال اوليته معروفا والسلاطة القهر واعلم ان مبدأ القوة البدنية هو الروح الحيواني
فالعوارض المقتضية لانقباض الروح وحركته الى داخل كالخوف والحزن يقتضي انحطاط القوة
والمقتضية لحركته الى الخارج كالغضب والمنافسة او لانبساطه انبساطا غير مفرط كالفرح المطرب والانتشاء
المعتدل يقتضي ازديادها وانما قيد الانتشاء بالاعتدال لان السكر المفرط يوهن القوة لاضراره
بالدماغ والارواح الدماغية ثم لما كان فرح العارف ببهجة الحق اعظم من فرح غيره بغيرها وكانت
الحالة التي تعرض له وتحركه اعتزازا بالحق وحمية الهية اشد مما يكون لغيره كان اقتداره على حركة لا يقتدر
غيره عليها امرا ممكنا ومن ذلك يتبين معنى الكلام المنسوب الى علي عليه الصلوة والسلام والله ما قلعت
باب خيبر بقوة جسدانية ولكن قلعته بقوة ربانية   اذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب
فاصاب متقدما ببشرى او نذير فصدق ولا يتعسرن عليك الايمان به فان لذلك في مذاهب الطبيعة

بعد
اسبابا معلومة   هذه خاصية اخرى اشرف من المذكورتين ادعاها في هذا الفصل وسيبينها في ... بعد
التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلا ما في حالة المنام فلا
مانع من ان يقع مثل ذلك النيل في حالة اليقظة الا ما كان الى زواله سبيل ولارتفاعه امكان اما التجربة
فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب الهمته التصديق اللهم
الا ان يكون احدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والتذكر واما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات
يريد بيان المطلوب على وجه مقنع فذكر ان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه عليه في غير تلك الحالة
ايضا ليس ببعيد ولا ممتنع اللهم الا لمانع يمكن ان يزول كالاشتغال بالمحسوسات اما اطلاعه على الغيب في
حالة النوم فالاطلاع عليه في غير تلك الحالة التجربة والقياس والتجربة تثبت بامرين احدهما باعتبار
حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع والثاني باعتبار حصوله للناظر نفسه وهو التعارف وانما
جعل المانع من الاطلاع النومي فساد المزاج وقصور التخيل والتذكر لتعلق ما يراه النائم في نفسه
بالمتخيلة وفي حفظه وذكره بالمتذكرة وفي كونه مطابقا للصور المتمثلة في المبادي المفارقة الى زوال
الموانع المزاجية واما القياس فعلى ما يجي بيانه   قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم
العقلي نقشا على وجه كلي ثم قد نبهت لان الاجرام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات جزوية وارادات
جزوية تصدر عن رأي جزوي ولا مانع لها من تصور اللوازم الجزوية لحركاتها الجزوية من الكائنات عنها
في العالم العنصري ثم ان كان ما يلوح ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد
العقول المفارقة التي هي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها مع موادها علاقة ما
كالنفوسنا مع ابداننا وانها تنال بتلك العلاقة كمالا ما حاصلا للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك
ليكام رأي جزوي والاخر كلي ويجتمع لك مما نبهنا عليه ان للجزئيات في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم
النفساني نقشا على هيئة جزوية شاعرة بالوقت او النقشان معا   القياس دال على امكان اطلاع الانسان
على الغيب حالتي نومه ويقظته مبني على مقدمتين احديهما ان صور الجزئيات الكائنة مرتسمة في المبادي العالية
قبل كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان ترتسم بما هو مرتسم فيها والمقدمة الاولى قد ثبتت فيما مر و

أعادها في هذا الفصل فقوله وقد علمت فيما سلف أن الجزئيات منقوشة في العالم العلوي نقشا على وجه كلي
إشارة إلى ارتسام الجزئيات على الوجه الكلي في العقول وقوله ثم قد تبين لك أن الأجرام السماوية إلى قوله في العالم
العنصري إشارة إلى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة في موادها ومن كونها ذوات إدراكات جزئية
هي مبادي تحريكاتها وإلى ما تقرر من كون العلم بالعلة والملزوم غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم
فإن جميع ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية بأسرها التي هي معلولات الحركات الفلكية ولوازمها
في النفوس الفلكية إلا أن ذلك يقتضي كون الكليات العقلية مرتسمة في شيء والجزئيات الحسية مرتسمة في
شيء آخر وذلك ما يقتضيه رأي المشائين ثم إنه أشار بقوله ثم إن كان ما يلوح ضرب من النظر إلى قوله لنظام
رأي جزوي والآخر كلي إلى الرأي الخاص به المخالف لرأي المشائين وهو إثبات نفوس ناطقة مدركة للكليات
والجزويات معا للأفلاك فإنه قول بارتسامهما معا في شيء واحد وهذا الكلام قضية شرطية ولفظة كان في قوله
ثم إن كان ناقصة وما يلوح اسمها وساير ما بعده إلى قوله كالاستغنائية وجهها خبرها وقوله وصار للأجسام
السماوية زيادة معنى في ذلك تالي القضية ومعناه أن ارتسام الجزئيات في المبادي على تقدير كون الأفلاك
ذوات نفوس ناطقة يكون أتم وذلك لنظام رأيين عندها أحدهما كلي والآخر جزوي فإنهما قد يستلزمان
النتيجة كما في الذهن الإنساني ولفظة مستور تورد في بعض النسخ بالرفع على أنه صفة آخر من النظر وتورد في
بعضها بالنصب على أنه حال من الهاء التي هي ضمير المفعول في قوله ما يلوح وهو الصحيح لأن الموصوف بالاستناد
هو الحكم بوجود تلك النفوس الذي ذكره الشيخ في مواضع أنه سر لا النظر المؤدي إلى ذلك الحكم وقوله أن لها
بعد العقول المفارقة نفوسا ناطقة بدل من قوله ما يلوح وإنما جعل هذه المسألة من الحكمة المتعالية
لأن حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة وهذه وأمثالها إنما يتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق والحكمة
المشتملة عليها متعالية بالقياس إلى الأولى ثم إن الشيخ لما فرغ من تذكار ما مر أشار إلى ما اجتمع من ذلك
بقوله ويجتمع لك مما نبهنا عليه إلى قوله شاعر وبالوقت إلى الحاصل من رأي المشائين وبقوله والنقشان معا
إلى ما اقتضاه رأيه وفي بعض النسخ أو النقشان معا وهو الظاهر أي وفي العالم النفساني إما نقشا واحدا
على هيئة جزئية بحسب الرأي الأول أو النقشان معا بحسب الرأي الثاني وللنفس أن ينتقش

ينتقش

ينتقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل قد علمت ذلك فلا تستنكرن أن يكون لبعض الغيب
فيها من عالمه ولأزيدنك استبصارا هذا الفصل يشتمل على تقرير المقدمة الثانية التي أشرنا إليها في الفصل
السابق وقد جعل ارتسام الغيب في النفس الإنسانية مشروطا بشرطين وجودي هو حصول الاستعداد
وعدمي هو زوال الحائل لأن قابلية النفس إنما يتم بهذين الشرطين والفعل الصادر عن الفاعل التام
إنما يجب عند وجود قابل قد تمت قابليته فإذن ارتسام الغيب في النفس الإنسانية واجب عند حصول
هذين الشرطين لكن البحث عن هذين الشرطين يستدعي تفصيلا فالشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم
في عدة فصول القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فإذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة
وبالعكس وإذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر فيكاد لا يسمع ولا يرى وبالعكس وإذا انجذب
الحس الباطن إلى الحس الظاهر أمال العقل إليه فانبت دون حركته الفكرية التي يفتقر فيها كثيرا إلى آلته
وعرض أيضا شيء آخر وهو أن النفس أيضا إنما ينجذب إلى جهة الحركة القوية منحلة عن أفعالها التي لها
بالاستبداد وإذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة أيضا ولم يتأد
منها إلى النفس ما يعتد به الموعود في الفصل السابق مبني على مقدمات منها ما ذكره في هذا الفصل وهو أن
اشتغال النفس ببعض أفاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الأفاعيل وهو المراد من قوله القوى النفسانية
متجاذبة متنازعة ومثل بالغضب والشهوة ثم بالحس الباطن والظاهر ولما كان تعلق المطالب بالمثال الأخير أكثر
أعاده ليذكر أحكامه وبدأ باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الباطن بقوله فإذا انجذب الحس الباطن إلى الحس الظاهر
أمال العقل إليه أي جعل الانجذاب الفكر الذي هو آلة العقل في حركته العقلية ميلا للعقل نحو الظاهر منبتا
منقطعا دون تلك الحركة المفتقرة إلى الآلة وفي بعض النسخ أمال العقل إليه أي مال ذلك الانجذاب العقل إليه
وفي بعض النسخ أضل العقل آلته أي أضله في سلوكه سبيل حركته تلك ثم قال وعرض أيضا شيء آخر أي و
عرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيما يدركه شيء آخر وهو تخليها عن أفعالها الخاصة
يعني التعقل ثم ذكر أحكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال وإذا
استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة أي ضعفت يقال خار الحر

والرجل اى ضعف وانكسر وفى بعض النسخ حارت اى تحيرت فى امرها ما دامت يقظى   الحس المشترك
هو لوح النقش الذى اذا تمكن منه صار النقش فى حكم المشاهد وربما زال الناقش الحسى عن الحس وبقيت
صورته هيئته فى الحس المشترك فيبقى فى حكم المشاهد دون المتوهم وليحضر ذكرك ما قيل لك فى امر القطر
النازل خطا مستقيما وامتياز النقطة الجوالة محيط دايرة فاذا تمثلت الصورة فى لوح الحس المشترك صارت
مشاهدة سواء كانت فى ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج او بقائها مع بقاء المحسوس او
ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوعها فيه لا من قبل المحسوس ان امكن   هذه مقدمة اخرى وهى تذكير
ما تقرر عندنا مرة من فعل الحس المشترك وهى ان المرتسم فيه يكون مشاهدا ما دام مرتسما فيه وللارتسام سبب
لا محالة اما من خارج واما من داخل والذى من خارج بحيث مع حدوث السبب لحصول صورة القطر
النازل فى الخيال عند مشاهدته فى مكانه الثانى وتارة مع زوال السبب كبقاء صورته الكاينة فى مكانه
الاول عند مشاهدته فى مكانه الثانى وهذه الامور الثلثة ظاهرة الوجود فان مشاهدة القطر النازل
خطا لا يتم الا بها واما الارتسام الذى يكون من سبب داخل فيحتاج الى ما يدل على وجوده كما سيأتى ولذلك
لم يجزم الشيخ فى هذا الفصل بوجوده   قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صورا محسوسة ظاهرة
حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن او سبب مؤثر فى سبب باطن والحس
المشترك قد ينتقش ايضا من الصور الجائلة فى معدن التخيل والتوهم كما كانت هى ايضا تنتقش فى معدن
التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقريب مما يجرى بين المرايا المتقابلة   يريد اقامة الدلالة على
وجود الارتسام الخيالى من السبب الداخل وتقريره ان الصور التى يشاهدها المبرسمون من المرضى
مثلا والذى غلبت المرة السوداء مثلا على مزاجهم الاصلى ممن يعد فى الاصحاء ليست بمعدومة
لان المعدوم لا يشاهد ولا بموجودة فى الخارج والا لشاهدها غيرهم فهى مرتسمة فى قوة باطنة
من شأنها ان يرتسم الصور المحسوسة وهى المسماة بالحس المشترك فارتسامها فيه ليس بسبب وارد من
الحواس الظاهرة اذن اما من سبب باطن يعنى القوة المتخيلة المتصرفة فى خزانة الخيال او من سبب مؤثر
فى سبب باطن يعنى النفس التى تتأدى الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لتاثيرها الى الحس المشترك

على ما سيأتى واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتقش من الصور الجائلة فى معدن التخيل والتوهم
اعنى الصور التى يتعلق بها افعال هاتين القوتين فان المتخيلة اذا احدثت فى التصرف فيها ارتسم ما يتعلق
تصرفها ذلك به من الصور فى الحس المشترك كما كانت هى ايضا تنتقش فى معدن التخيل والتوهم من لوح
الحس المشترك اى ينتقش ما يتعلق بالخيال والوهم من تلك الصور او لواحقها فيهما عند حصول تلك الصور
فى الحس المشترك من الخارج وهذا شبيه بتعاكس الصور فى المرايا المتقابلة فهذا ما فى الكتاب ويقول الفاضل الشارح
تجويز مشاهدة ما لا يكون موجودا فى الخارج سفسطة معارض بمثله فان انكار مشاهدة المرضى لتلك
الصور ايضا سفسطة والقوانين العقلية كافية فى الفرق بين الصنفين   ثم ان الصارف عن هذا
الانتقاش شاغلان حسى خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كانه يزيله عن الخيال
ويبعده عنه عصيا وعقلى باطن او وهمى باطن يضبط التخيل عن الاعمال مستغرقا فيه بما يعنيه فيشغله بالاذعان
له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن من النقش فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة
فاذا سكن احد الشاغلين وبقى شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فتسلط التخيل على الحس المشترك
فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة   ارتسام الصور فى الحس المشترك من السبب الباطنى
يجب ان يدوم ما دام الراسم والمرتسم موجودين لولا مانع يمنعهما عن ذلك ولما لم يكن ذلك دائما
علم ان هناك مانعا فنبه الشيخ فى هذا الفصل على المانع وذكر انه ينقسم الى ما يمنع القابل عن القبول
وهو المانع الحسى فانه يشغل الحس المشترك بما يورد عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور من
السبب الباطنى وكانه يزيده عن المتخيلة اى يسلبه عنه سلبا ويصرفه عصيا والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل
فى الانسان والوهم فى ساير الحيوانات فانهما اذا احدا النظر فى غير الصور المحسوسة اجبرا المتخيلة
على الحركة فيما يطلبانه وشغلاه عن التصرف فى الحس المشترك فهما يضبطان التخيل او التفكر عن الاعمال
والاعتمال له مع اضطراب متصرفين فيه بانبعاثهما من الامور المعقولة او الموهومة اما اذا سكن
احد الشاغلين على ما سيأتى فربما عجز الشاغل الاخر عن الضبط فرجع التخيل الى فعله ولوح الصور فى
الحس المشترك مشاهدة واعترض الفاضل الشارح بان الصغير ان امكن ان يقبل الصور الكبيرة من غير تشويش

امكن ان يقبل الحس المشترك الصنفين من الصور وان لم يمكن استحال ان يكون الجزو الصغير من الدماغ محلا
للاشباح العظيمة مدفوع بعد ما مر ذكره في فصل معزده وهو ان التفات النفس الى احد الجانبين يعيقها عن الالتفات
الى الجانب الآخر النوم شاغل الحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل ذات النفس ايضا في الاصل بما يجذب معه
الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخر اجتذابا وقد دللت عليه فانها ان استبدت
باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها شغلا ما على ما نبهت عليه فيكون من الصواب الطبيعي ان يكون للنفس انجذاب
ما الى مظاهرة الطبيعة شاغل على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة واذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة
موفرة السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه الصور المتخيلة مشاهدة فترى في المنام احوال
في حكم المشاهدة يريد ان يذكر الاحوال التي يسكن فيها احد الشاغلين المذكورين او كلاهما وبدأ بالنوم
فان سكون الحس الظاهر الذي هو احد الشاغلين فيه ظاهر غني عن الاستدلال وسكون الشاغل الثاني ايضا
يكون اكثريا وذلك لان الطبيعة في حال النوم يشتغل في اكثر الاحوال بالتصرف في الغذاء وهضمه ويطلب
الاستراحة عن سائر الحركات المقتضية للاعياء فينجذب النفس اليها لسببين احدهما ان النفس لو لم ينجذب
اليها لاخذت في شانها لشايعها الطبيعة على ما مر فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكنها
مجبولة على تدبير البدن فهي تنجذب بالطبع نحوها لا محالة والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة
لانه يعرض للحيوان بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء والنفس
في المرض يكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن ولا يفرغ لشغلها الخاص الا بعد عود الصحة
فاذن الشاغلان في النوم يسكنان ويبقى المتخيلة قوية السلطان والحس المشترك غير ممنوع عن القبول
فلوحت الصور مشاهدة ولهذا قلما يخلو النوم عن رويا واذا استولى على الاعضاء الرئيسة
مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف احد
الضابطين فلم يستنكر ان يلوح الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين معناه
وهذه الحالة اقل وجودا لان المرض الذي يكون بهذه الصفة يكون اقل الوجود ومع ذلك لا يكون احد
الشاغلين ساكنا انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاذيات اقل وكان ضبطها

للجانبين اشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كان اشتغالها
بالشواغل اقل وكان يفضل منها للجانب الآخر فضلة اكثر واذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها
قويا ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها من مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها اقوى
لما فرغ عن اثبات ارتسام الصور في الحس المشترك من الجانب الباطن وبيان كيفية ارتسامها في حالتي
النوم واليقظة اراد ان ينتقل الى بيان كيفية ارتسامها من الجانب الباطني فقدم لذلك مقدمة مشتملة — المؤثر في السبب
على ذكر خاصية النفس وهي انها كانت قوية لم يمنعها اشتغالها بافعال بعض قواها كالشهوة عن افعال قوى بقيها
كالغضب ولا اشتغالها بافعال بعض قواها عن افعالها الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان الامر بالعكس
ولما كانت القوة والضعف من الامور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفوس بحسبها غير متناهية
انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاكيات اقل وفي بعض النسخ كان انفعالها عن
المحاذيات اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب وكان الاولى تصحيف لها اما على الرواية الاولى فبيانه ان
المتخيلة انما ينتقل عن الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط والى ما لا يناسبها بتوسط ما يناسبها بالمحاكاة
لا غير وانفعال النفس عن محاكيات المتخيلة يشغلها عن افعالها الخاصة بها فذكر الشيخ ان النفس كلما كانت
قوية في جوهرها كان انفعالها عن المحاكيات قليلا بحيث لا يعارضه المتخيلة في افعالها الخاصة بها
وكان ضبطها لكلا الفعلين اشد واما على الرواية الثانية فمعناه ان النفس كلما كانت اقوى كان
انفعالها عن المحاذيات المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة اقل وكان
ضبطها للجانبين اشد وكلما كان اضعف كان بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى كان اشتغالها
بالشواغل اقل وكان يفضل منها لذلك الفعل فضلة اكثر ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها
عن مضادات الرياضة اي احترازها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة واقبالها على ما يقربها اليها اقوى
اذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن
شغل التخيل الى جانب القدس فانتقش فيها نقش من الغيب ساح الى عالم التخيل وانتقش في الحس
المشترك وهذا في حال النوم او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض

وقد يوهنه كثرة المرض كما لتحلل الروح الذي هو آلته فيفزع الى سكون ما ونزاع فتنجذب النفس الى الجانب الاعلى
بسهولة فاذا طرأ على النفس نقش اسرع التخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك اما لتنبيه هذا الطارى وحركة التخيل
بعد استراحته ووهنه فانه سريع الى مثل هذا التنبه واما الاستخدام النفس النطقية له طبعا فانه معاون
للنفس عند امثال هذه السوانح فاذا اقبل التخيل حال ترجح الشواغل عنه انتقش في لوح الحس المشترك
يكون للنفس ثلاث اى وجه بحيث ما البتة نفاة وساح ايجرد الترجح التاعه والمعينات
الشواغل الحسية اذا قلت امكن ان يجد للنفس فرصة اتصال بالعالم القدسي نعتبر تخلص فيها عن استعمال
فيرتسم فيها شى من الغيب على وجه كلى ويتادى اثره الى التخيل فتصور التخيل في الحس المشترك صورا جزئية مناسبة
لذلك المرتسم العقلى وهذا انما يكون في احدى حالتين احديها النوم الشاغل للحس الظاهر والثانية المرض
الموهن للتخيل فان التخيل يوهنه اما المرض واما تحلل الروح اعنى الروح المنصب في وسط الدماغ بسبب
كثرة الحركة الفكرية واذا وهن التخيل سكن فيفزع النفس عنه ويتصل بعالم القدس بسهولة فان ورد على
النفس سانح غيبى يحرك التخيل اليه بسبب احد امرين احدهما يعود الى التخيل وهو انه اذا انزاح عن الكلالة وكان
الوارد امرا غريبا منتبها له لكونه بالطبع سريع التنبه للامور الغريبة وثانيهما يعود الى النفس وهو ان النفس
يستعمل التخيل بالطبع في جميع حركاته وافعاله فاذا اقبل التخيل وكانت الشواغل ساعدته بسبب النوم او المرض
انتقش منه في لوح الحس المشترك واذا كانت النفس قوية الجوهر يسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها
المخلس والانتهاز في حال اليقظة فربما ينزل الاثر الى الذكر فيقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق في الخيال اشراقا
واضحا واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه منه لاسيما والنفس الناطقة مظاهرة له
غير صادفة مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى والممرورين وهذا اولى فاذا فعل هذا صار الاثر مشاهدا مبصرا او مسموعا
او غير ذلك وربما يكون مثالا موقوفا لهيئة او كلاما محصل النظم وربما كان في اجل احوال الزينة مثال
الاثر النازل الى الذكر الواقف هناك قول النبى صلعم ان روح القدس نفث في روعى كذا او كذا ومثال استيلاء
الاثر والاشراق في الخيال والارتسام الواضح في الحس المشترك ما حكى عن الانبياء عليهم السلام من
مشاهدة صور الملئكة واستماع كلامهم وانما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والممرورين بوهمهم الفاسد

وتخيلهم

وتخيلهم المنحرف الضعيف وتفعله في الاولياء والانبياء نفوسهم القدسية الشريفة القوية فهذا اولى واحق
بالوجود من ذلك وهذا الارتسام يكون مختلفا في الضعف والشدة فمنه ما يكون بمشاهدة وجه او حجاب فقط
ومنه ما يكون باسماع صوت هاتف فقط يقال صفير ابى صالح ومنه ما يكون بمشاهدة مثال موقوف الهيئة او
او اسماع كلام محصل النظم ومنه ما يكون في اجل احوال الزينة وفى بعض النسخ في اعلى احوال الرتبة وهو ما يعبر عنه
بمشاهدة وجه الله الكريم واسماع كلامه من غير واسطة ان القوة المتخيلة جعلت محاكية لكل ما يلهمها من هيئة
ادراكية او هيئة مزاجية سريعة التنقل من شى الى شبهه او الى ضده وبالجملة الى ما هو منه بسبب والتخصيص اسباب
جزئية لا محالة وان لم نحصلها نحن باعيانها ولولم يكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما نستعين به في
انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى وما يجرى مجراها بوجه وفى تذكر امور منسية وفى مصالح اخرى
بهذه القوة يزعجها كل سانح الى هذه الانتقال او بضبط وهذا الضبط اما لقوة من معارضة النفس او
لشدة جلاء الصورة المنتقشة فيها حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل وذلك صارف عن
التلذذ والتردد ضابط للخيال في موقف ما يلوح فيه بقوة وكما يفعل الحس ايضا ذلك محاكاة المتخيلة
للهيئة الادراكية كما محاكاتها الخيرات والفضائل بصور جميلة ومحاكاتها الشرور والرذائل باضدادها ومحاكاتها
للهيئة المزاجية كما محاكاتها غلبة الصفراء بالالوان الصفر وغلبة السوداء بالالوان السود فقوله ما نستعين به
في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى او متنبها للحدود الوسطى نسختان اظهرهما الاخرى لان طلب الحد
الاوسط لا يسمى استنتاجا انما الاستنتاج هو طلب النتيجة منه وما يجرى مجرى الحدود الوسطى هو الجزء المستثنى
في القياسات الاستثنائية او ما يشبه الاوسط في الاستقراءات والتمثيلات والمصالح الاخرى التى ذكرها هي ما
يقتضيه العقل والفكر من الامور الجزئية التى ينبغى ان يفعل او لا يفعل فهذه القوة يعنى المتخيلة ترعجها
اى تقلقها وتحركها اسرع كل سانح من خارج او باطن الى هذه الانتقال او يضبط اى الى ان يضبط والضبط
بسببان احدهما قوة النفس المعارضة لذلك السانح فانها اذا اشتدت وقعت التخيل على ما يريده ومنعه
من ان يتجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب الرأى حال تفكرهم في امر يهمهم وثانيهما شدة ارتسام الصورة في
الخيال فانه صارف للتخيل عن التلذذ اى الالتفات يمينا وشمالا وعن التردد الى الذهاب قداما وورا

كما تعقل الحس يضا ذلك عند مشاهدة حالة غريبة يبقى اثرها فى الذهن مدة والسبب فى ذلك ان القوى الجسمانية
لما اشتدت ادراكاتها تقاصرت عن الادراكات الضعيفة كما مر والغرض من ايراد هذا الفصل تمهيد مقدمة لبيان العلة
فى احتياج بعض ما يرتسم فى الخيال من الامور الغيبية فى حالتى النوم واليقظة الى تعبير وتأويل كما سيأتى
فالاثر الروحانى السانح للنفس فى حالتى النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر فيهما
وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن فى الانتقال ويخلى عن الصريح فلا ينضبط الذكر و
انما ينضبط انتقالات التخيل ومحاكاته وقد يكون قويا جدا ويكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش فيرتسم الصورة
فى الخيال ارتساما جليا وقد يكون النفس بها معتنية فيرتسم فى الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات
وليس انما يعرض لك ذلك فى هذه الاثار فقط بل وفيما تباشره من افكارك يقظان فربما انضبط فكرك فى
ذكرك وربما انتقلت عنه الى اشياء متخيلة منسيك مهمك فيحتاج الى ان يحلل بالعكس وتصير من السانح
المضبوط الى السانح الذى يليه منتقلا عنه اليه وكذلك الى الاخر وربما اقتنص ما اهملت من مهمك الاول
وربما انقطع عنه وانما اقتنصه بضرب من التحليل والتأويل للاثار الروحانية السانحة للنفس فى النوم و
اليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها او شدته وقد ذكر الشيخ منها ثلثة ضعيف لا يبقى له اثر يذكره
ومتوسط ينتقل عنه التخيل ويمكن ان يرجع اليه وقوى يكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش اى ثابتة
شديدة القلب ويكون معنية بها فيحفظه ولا يزول عنها ثم ذكر ان هذه المراتب ليست لهذه الاثار فقط
بل ولجميع الخواطر السانحة على الذهن فمنها ما لا ينتقل الذهن عنه ومنها ما ينتقل وينساه وينقسم
الى ما يمكن ان يعود اليه بضرب من التحليل والى ما لا يمكن ذلك   فما كان من الاثر الذى فيه
الكلام مضبوطا فى الذكر فى حال يقظة او نوم ضبطا مستقرا كان الهاما او وحيا صراحا وحلما لا يحتاج
الى تأويل او تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه احتاج الى احدهما وذلك يختلف بحسب
الاشخاص والاوقات والعادات لان الانتقال التخيلى لا يفتقر الى تناسب حقيقى انما يكفى فيه تناسب
ظنى او وهمى وذلك يختلف بالقياس الى كل شخص ويختلف ايضا بالقياس الى شخص واحد فى
وقتين او بحسب عادتين وباقى الفصل ظاهر وقد تم القسم من الفصلين المقدمين وتم الكلام فى هذا المط

انه قد يستعين لبعض الطبايع بافعال يعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فتستعد القوة المطلعة
للغيب تلقيا صالحا وقد يوجه الوهم الى غرض تعينه فيتخصص بذلك قوة ذلك مثل ما يؤثر عن قوم من الاتراك
انهم اذا فزعوا الى كاهنهم فى تقدمة معرفة فزع هو الى شد حثيث جدا فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه
ثم ينطق بما يخيل اليه والمستمعة يضبطون ما يلفظ ضبطا حتى يبنوا عليه تدبيرا ومثل ما يشغل بعض من يستنطق
فى هذا المعنى بتأمل شئ شفاف مرعش للبصر بترجرجه او مدهش اياه بشفيفه ومثل ما يشغل بتأمل لطخ
من سواد براق او باشياء تترقرق او باشياء تتموج فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ومما
يحرك الخيال تحريكا محيرا كانه احادى لا طبيعى وفى حيرتهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة واكثر ما يؤثر هذا
فى طباع من هو بطباعه الى الدهش اقرب وبقبول الاحاديث المختلطة اجدر كالبله من الصبيان وربما
اعان على ذلك الاسهاب فى الكلام المختلط والايهام لمس الجن وكل ما فيه حيرة وتدهيش واذا اشتد توكل
الوهم بذلك الطلب لم يلبث ان يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون لمحان الغيب ضربا من ظن قوى وتارة
يكون شبيها بخطاب من جنى او هتاف من غايب وتارة يكون مع تراءى شئ للبصر كانه يشاهد صورة الغيب
مشاهدة تراءى يرى واشد الحث العدو والسرع ولهث الكلب اذا اخرج لسانه من التعب اى العطش و
كذلك الرجل اذا اعيا والرعش الرعدة وارعشه اى ارعده والرجرجة الاضطراب والدهش التحير وادهشه اى
حيره وترقرق اى تلالا ولمع وتموج اى تموج موجا واهتبال الفرصة اى اغتنامها والاسهاب
اكثار الكلام والمسهب الموثق الذى به مس من جنون ممسوس والتوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير
وفلان يكل الامور اى يباشرها بنفسه واما الاشياء التى ذكرها مما يشغل بتأمله من يستنطق فى تقدمة
معرفة فالشئ الشفاف المرعش للبصر بترجرجه كالبلور المضلع او الزجاجة المضلعة اذا ادير بحيال شعاع
الشمس او الشعلة القوية المتقدة والمدهش للبصر بشفيفه كالبلور الصافى المستدير واما اللطخ من
سواد براق فهو لطخ باطن الابهام بالمداد وبالسواد المشبب بالعذر حتى يصير اسود براقا ويقابل
به الشئ المضئ كالسراج فانه يحير الناظر اليه والاشياء التى ترقرق فكالزجاجة المدورة المملوءة ما
الموضوعة بحيال الشمس او الشعلة والاشياء التى تموج كالماء الذى يموج شديدا فى اناء او غيره

لا لالحاح النفخ او الريح عليه او للغليان المشتد به وما يشبهه وباقي الكلام ظاهر والغرض من هذا الفصل ايراد
الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من الفصول بما يجري مجرى الامور الطبيعية   اعلم ان هذه
الاشياء ليس سبيل القول بها والشهادة لها انما هي ظنون امكانية صير اليها من امور عقلية فقط وان كان
ذلك امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب لما ثبتت طلب اسبابها ومن السعادات المتفقة لمحبي الاستبصار ان يعرض
لهم هذه الاحوال في انفسهم او يشاهدوها مرارا متوالية في غيرهم حتى يكون ذلك تجربة في اثبات امر عجيب له كون
وصحة وداعيا الى طلب سببه فاذا اتضح حسنت الفائدة به واطمأنت النفس الى وجود تلك الاسباب وخضع
الوهم ولم يعارض العقل فيما يربا بربا منها وذلك من اجسم الفوايد واعظم المهمات ثم اني لو اقتصصت جزئيات
هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكاه من صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق
ايضا التفصيل يقال ربأت القوم ربأ اي رقبتهم وذلك اذا كنت لهم طليعة فوق شرف وهذه استعارة
لطيفة للعقل المطلع على الغيب بالقياس الى ساير القوى وباقي الفصل ظاهر وهذا اخر كلامه في كيفية الاخبار عن الغيب
ولعلك قد يبلغك عن العارفين اخبار تكاد تاتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال
ان عارفا استسقى للناس فسقوا واستشفى لهم فشفوا او دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا او هلكوا بوجه آخر
او دعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان والسيل والطوفان او خشع لبعضهم سبع او لم ينفر منه طاير او مثل
ذلك مما لا يأخذ في طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا تعجل فان لامثال هذه اسبابا في اسرار الطبيعة وربما يتاتى
لي ان اقص بعضها عليك لما فرغ عن بيان الايات الثلث المشهورة التي تنسب الى العارفين وغيرهم من الاولياء
اراد ان ينبه على اسباب ساير الافعال الموسومة بخوارق العادة فذكرها في هذا الفصل وذكر اسبابها في
الفصل الذي يتلوه وانما قال تكاد تاتي بقلب العادة ولم يقل تاتي بقلب العادة لان تلك الافعال ليس عند من يقف
على عللها الموجبة اياها خارقة للعادة انما هي خارقة بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل والموتان على وزن
الطوفان موت يقع في البهايم واما الموتان على وزن الحيوان فهو ما يقابل الحيوان من الجمادات وهو
غير مناسب لهذا الموضع   اليس قد بان لك ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن
علاقة انطباع بل ضربا من العلايق آخر وعلمت ان هيئة تمكن العقد منها وما يتبعه قد يتادى الى بدنها

مع مباينتها له بالجوهر حتى ان وهم الماشي على جذع معروض فوق فضاء يفعل في ازلاقه ما لا يفعله وهم
مثله والجذع على قرار وتتبع اوهام الانسان تغير مزاج مدرج او دفعة او ابتداء امراض او افراقها
فلا تستبعدن ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تاثيرها بدنها ويكون لقوتها كانها نفس ما للعالم وكما
يؤثر بكيفية مزاجية يكون قد اثرت بمبدأ جميع ما عددته اذ مبادئها هذه الكيفيات لا سيما في جرم صار اولى
به لمناسبة تخصه مع بدنه لا سيما وقد علمت انه ليس كل حار بالحر ولا كل مبرد ببارد فلا تستنكرن ان يكون لبعض
النفوس هذه القوة حتى يفعل في اجرام اخرى ينفعل عنه انفعال بدنه ولا تستنكرن ان يتعدى عن قواها
الخاصة الى قوى نفوس اخرى يفعل فيها لا سيما اذا كانت قد حدت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها
فتقهر شهوة او غضبا او خوفا من غيرها   التذكرة في هذا الفصل لشيئين احدهما ان النفس الناطقة
ليست منطبعة في البدن انما هي قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير تعلق التدبير والتصرف ولاجل
هيئة الاعتقادات المتمكنة من النفس وما يشبهها كالظنون والتوهمات بل كالخوف والفزع قد
يتادى الى بدنها مع مباينة النفس بالجوهر للبدن والهيئات الحاصلة فيه من تلك الهيئات النفسانية
وما يؤكد ذلك امران احدهما ان توهم الماشي على جذع يزلقه اذا كان الجذع فوق فضاء ولا يزلقه اذا كان
على قرار من الارض والثاني ان يوهم الانسان قد يغير مزاجه اما على التدريج او دفعة فيسقط روحه
وينقبض ويحمر لونه ويصفر وقد يبلغ هذا التغير حدا يأخذ البدن الصحيح بسببه في مرض ما ويأخذ البدن
المريض بسببه في افراق اي برء وانتعاش يقال افرق المريض من مرضه افراقا اي ابل واما التنبيه فهو
ان يعلم من هذا انه ليس ببعيد ان يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تاثيرها عن بدنها
الى ساير الاجسام ويكون تلك النفوس لفرط قوتها كانها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما تؤثر
في بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات لها كذلك ايضا تؤثر في اجسام العالم بمبادي لجميع ما ذكره في
الفصل المتقدم اعني يحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات هي مبادي تلك الافعال خصوصا في جسم
صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه ككلامه اياه او اشفاق عليه فان توهم متوهم ان صدور مثل
هذه الافعال لا يجوز ان يصدر عن النفس الناطقة لظنه بان العلة لا تقتضي شيئا لا يكون موجودا فيها

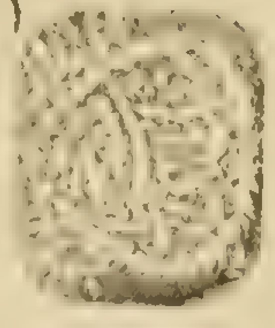
اولها ولو كان بالاثر فينبغى ان يتذكر انه ليس كل سحر سحارا فان السماع سحر وليس بسحار ولا كل مبرد بارد
فان صورة الماء مبرد وليست بباردة انما البارد مادته القابلة لتاثيرها فاذن لا يستنكر وجود نفس
يكون لها هذه القوة حتى تفعل فى اجرام غير بدنها فعلها فى بدنها وتتعلق بابدان غير بدنها فيؤثر فى قواها
تاثيرها فى قوى بدنها خصوصا اذا استحدت ملكتها بقهر قواها البدنية اى حدث بها استحداث التمكين
اى حدته والمراد انها اذا حصلت لها ملكة تقتدر بها على قهر قوى بدنها كالشهوة والغضب وغيرهما
بسهولة فهى تشتد بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى من بدن غيرها قال الفاضل الشارح هذا الاستدلال
لا يفيد المقصود لان الحكم بكون الوهم مؤثرا فى البدن لا يوجب الحكم بان يكون للنفس التى هى اشرف
تاثير اعظم من تاثير الوهم وايضا التخيلات التى لاجلها يختلف حال المزاج كالغضب والفزع جسمانية
فالاستدلال بكون القوى الجسمانية موجبة لتغيرات ما على تجويز ان يكون لبدن ما قوة تقتضى هذه الافعال
الغريبة اولى من الاستدلال بذلك على تجويز ان يكون لنفس ما هذه القوة فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال
بالنفس ولا بكونها مجردة فان كان المقصود انه لا استبعاد فقط كان الحاصل انه لا دليل عندنا على
صحة هذا المطلوب ولا على امتناعه وهذا القدر يغنى عن هذا التطويل اقول قوله هذا مبنى على ظنه بالشيخ
انه يقول النفس لا تدرك الجزئيات اصلا وقد مر الكلام فيه لكن لما كان عند الشيخ ان التوهم والتخيل بل الغضب
والفزع ادراكات وهيآت تحدث فى النفس بواسطة الآلات البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا
هذا الفاضل قد نسى فى هذا الموضع قول الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا امكانية ادت اليها امور عقلية انما
ان هى تجارب لما ثبتت طلب اسبابها والا لم يجوز الاكتفاء بالجمل فى بيان الدعوى المذكور
هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلى للبدن لما يفيده من هيئة نفسانية يصير النفس الشخصية
نشخصها وقد يحصل لمزاج يحصل كما يحصل للاولياء والابرار لما ثبت وجود هذه لبعض النفوس البشرية الا
اعنى القوة التى هى مبدأ الافعال الغريبة المذكورة وجب اسنادها الى علة يختص بذلك البعض من النفوس
فذكر الشيخ ان تلك العلة يجوز ان يكون هيئة ما يتخصص بذلك البعض من النوع ويجوز ان يكون امرا غيره
اما حاصلا بالكسب او لا بالكسب فان الاقسام هذه لا غير وتقرير كلامه ان يقال هذه القوة ربما كانت للنفس

وقد يحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء

بحسب

بحسب المزاج الاصلى منسوبة الى الهيئة النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التى هى بعينها التشخص الذى يصير
النفس معه نفسا شخصية وربما يحصل لمزاج طارئ وربما يحصل بالكسب كما للاولياء والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ
انما احتاج الى اثبات علة لهذه الخصوصية لكون النفوس البشرية عنده متساوية فى النوع مع انه لم يذكر فى
شئ من كتبه على ذلك شبهة فضلا عن حجة والجواب ان وقوع النفوس البشرية تحت حد نوعى واحد كاف
فى الدلالة على تساويها فى النوع وذلك مع وضوحه ما ذكره الشيخ فى مواضع غير معدودة من كتبه
والذى يقع له هذا فى جبلة النفس ثم يكون خيرا رشيدا مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء او كرامة من
الاولياء وتزيده تزكيته لنفسه فى هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ الاقصى والذى يقع له
هذا ثم يكون شريرا ويستعمله فى الشر فهو الساحر الخبيث وقد يكسر فرط تشرره من غلوائه فى هذا المعنى فلا
يلحق شأو الازكياء الغلوا الغلو والشأو الغاية والامد والمعنى ظ وهو دال على ان الجبلة
والكسب لا يجتمعان الا فى جانب الخير فلذلك كان ذلك الجانب ابعد من الوسط من الجانب الذى يقابله
الاصابة بالعين يكاد ان يكون من هذا القبيل والمبدأ فيها حالة نفسانية مؤثرة كما فى المتعجب
بخاصيته وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر فى الاجسام ملاقيا او مرسل جزء او مستعدا كيفية
فى واسطة ومن تأمل ما اصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار النهك النقصان
من المرض وما يشبهه يقال نهك فلان اى دنف وضنى ونهكته الحمى اى اضنته ومن فرض اى اوجب وانما
قال الاصابة بالعين يكاد ان يكون من هذا القبيل ولم يجزم بكونه من هذا القبيل لانها مما لم يجزم
بوجوده بل هى وامثالها من الامور الظنية والتاثير فى الاجسام بالملاقاة كتسخين
النار القدر مثلا ومنه جذب المغناطيس الحديد وبارسال الجزء كتبريد الارض والماء
ما يعلوهما من الهواء وبانفاذ الكيفية فى الواسطة كتسخين النار الماء الذى فى القدر بل كانارة
الشمس سطح الارض على مقتضى الرأى العامى ان الامور الغريبة تنبعث فى عالم الطبيعة
من مبادئ ثلثة احدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس
للحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية بينها وبين امزجة اجسام ارضية مخصوصة بهيآت وضعية

او بينها وبين نفوس قوية ارضية مخصوصة باحوال فعلية وانفعالية مناسبة يستتبع حدوث اثار غريبة والسحر
من قبيل القسم الاول بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني والطلسمات من قبيل القسم الثالث
لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الافعال الغريبة المنسوبة الى الاشخاص الانسانية حاول ان يبين السبب
لساير الحوادث الغريبة الحادثة في هذا العالم فجعلها حسب اسبابها محصورة في ثلثة اقسام قسم يكون
مبداه النفوس على ما مر وقسم يكون مبداه الاجسام السفلية وقسم يكون مبداه الاجرام السماوية
ومن وجد لها لا يكون سببا لحادث ارضي ما لم ينضم اليها قابل مستعد ارضي وما في الكتاب لو الفاضل الشارح
جعل القسم المنسوب الى الاجسام العنصرية باسرها نيرنجات وعرف المغناطيس الحديد من جملتها
وذلك مخالف للعرف ولكلام الشيخ فلان نسب النيرنجات وجذب المغناطيس مما الى ذلك القسم
ولم يذكر ان ذلك القسم نيرنجات وكذلك في الطلسمات   اياك ان يكون تكيسك وتبرؤك
عن العامة هو ان تنبري منكرا لكل شي فذلك طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم يستبن لك
بعد جليته دون الخرق في تصديقك ما لم تقم بين يديك بينته بل عليك الاعتصام بحبل التوقف
وان ازعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تبرهن استحالته لك فالصواب لك ان تسرح امثال ذلك
الى بقعة الامكان ما لم يذدك عنها قائم البرهان واعلم ان في الطبيعة عجايب وللقوى العالية الفعالة
والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب   الرأي ما لرأي اعترض له واقبل قبله والطيش الخرق
والخفة والخرق ما يقابل الرفق وسرحت الماشية اي ارسلتها واهملتها وزاده اي طرده والغرض من هذه
النصيحة النهي عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا يحيطون به علما حكمة وفلسفة والتنبيه على
ان انكار احد طرفي الممكن من غير حجة ليس الى الحق اقرب من الاقرار بطرفه الآخر من غير بينة بل الواجب
في مثل هذا المقام التوقف ثم ختم الفصل بان وجود العجايب في عالم الطبيعة ليس بعجيب وصدور
الغرايب عن الفاعلات العلوية والقابلات السفلية ليس بغريب   ايها الاخ اني قد
مخضت لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق والقمتك قفي الحكم في لطايف الكلم فصنه عن المبتذلين
والجاهلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة وكان صغاه مع الغاغة او كان



من ملحدة هولاء المتفلسفة ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه
عما يتسرع اليه الوسواس وبنظره الى الحق بعين الرضى والصدق فآته ما يسألك منه مدرجا مجزا مفرقا
تستفرس مما تسلفه لما تستقبله وعاهده بالله وبايمان لا مخارج لها ليجري فيما تأتيه مجراك متأسيا بك
فان اذعت هذا العلم واضعته فالله بيني وبينك وكفى بالله وكيلا   يقال مخضت اللبن اذا اخذت
زبده والزبد زبد اللبن والزبدة اخص منه والقفى والقفية الشي الذي يوثر به الضيف وابتذال
الثوب امتهانه وترك صيانته والوقادة المشتعلة بسرعة والدربة العادة والجرأة على الحرب وكل
امر وصغاه ميله والغاغ من الناس الكثير المختلطون والملحد في الدين اي حاد عنه وعدل والهمج
جمع همجة وهو ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم والحمير واعينها ويقال للرعاع من الناس الحمقى
انهم همج والوثوق بالشي الاتكال عليه وتسرع اي تبادر والوسوسة حديث النفس والاسم منها الوسواس
ودرجه الى كذا اي ادناه منه على التدريج والاستفراس طلب الفراسة واسلفت اي اعطيت فيما
تقدم وتأسى به اي تحرى به واذاع الخبر اي افشاه واعلم ان العقلاء اذا اعتبروا عقايدهم بالقياس الى
المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كانوا اما معتقدين لها واما معتقدين لاضدادها واما خالين
عنها غير معتقدين لاحدهما وكل واحد من معتقدين لها ولاضدادها اما ان يكونوا جازمين او
مقلدين فهذه خمس فرق فالمعتقدون للحقايق والجازمون ينقسمون الى واصلين وطالبين
والطالبون الى طالبين يعرفون قدرها وطالبين لا يعرفون قدرها والواصلون مستغنون عن
التعلم فبقيت فرق والشيخ امر في هذا الفصل بصيانتها من خمس فرق منهم الطالبون الذين لا
يعرفون قدرها وهم المبتذلون والثاني المعتقدون لاضدادها وهم الجاهلون والثالث الخالون
من الطرفين وهم الذين لم يرزقوا الفطنة الوقادة والدربة والعادة والرابع المقلدون لاضدادها
وهم الذين صغاهم مع الغاغة والخامس المقلدون لها وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها
فقد امر امتحانهم باربعة امور اثنان راجعان اليهم في انفسهم احدهما الى عقولهم النظرية وهو
الوثوق بنقاء سريرتهم والثاني الى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثنان

لملحدة هولاء المتفلسفة والهمج
واما الفرقة الباقية وهم



زاجعات اليهم بالقياس الى مطالبهم احدهما بالقياس الى الطرف المناقض للحق وهو تحرزهم عن
مزال الاقدام وتوقعهم عما يشرع اليه الوسواس وثانيهما بالقياس الى طرف الحق وهو نظرهم الى
الحق بعين الرضى والصدق ثم امر بعد وجود هذه الشرايط بالاحتياط البالغ عقلا ورسما
حسب ما ذكره وختم به وصيته وهو اخر فصول الكتاب. هذا آخر ما تيسر لي من حل مشكلات
كتاب الاشارات والتنبيهات مع قلة البضاعة وقصور الباع في هذه الصناعة وتعذر الحال
وتراكم الاشغال والتزام الشرط المذكور في مفتتح الاقوال وانا اتوقع ممن يقع اليه كتابي هذا
ان يصلح ما يعثر عليه من الخلل والفساد بعد ان ينظر فيه بعين الرضا ويجتنب طريق العناد والله ولي السداد والرشاد ومنه المبدأ واليه المعاد

وشرفت باتمام هذه النسخة المنيفة الرفيعة في اوسط العشر الثاني من الشهر السابع من السنة السادسة
من العشرة العاشرة من المائة الحادية عشرة من الهجرة النبوية المصطفوية على
هاجرها الف الف صلوة وتحية وانا اقل الخليقة المحتاج الى رحمة
الله الموسعة شرف الدين ابن زين الدين الناشمي عفى الله
عنهما بلطفه الجسيم وحشرهما الله تعالى
في زمرة ارباب التعاليم والحمد
لله اولا واخرا و
ظاهرا وباطنا
م



هو

جلد مذکور از جمله ... کتاب ... سلطان ... در دار السلطنه اصفهان ... ۱۱۴۵







